السعودية
السياسي والقبيلة



الدكتور محمد بن صنيتان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

السعودية
السياسي والقبيلة

الدكتور محمد بن صنيتان



السعودية
السياسي والقبيلة

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ابن صنيتان، محمد

السعودية: السياسي والقبيلة/ محمد بن صنيتان.
١٥١ ص.
ببليوغرافية: ص ١٤٥ ـ ١٥١.
١. القبائل ـ السعودية. ٢. البدو. ٣. التعصب القبلي. ٤. المجتمعات القبلية. أ. العنوان.

305.8009538

الطبعة الأولى

بيروت، نيسان/ أبريل ٢٠٠٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــــــات

القسم الأول
مواريث المجتمع السعودي

القسم الثاني
المحدد السياسي والعسكري

مقدمـــــة

لحضارة الجزيرة العربية تاريخ موغل في القدم، حافظت عليه لعزلتها الجغرافية وتواصلها المتأخر مع الغرب الذي لم يظهر بشكل جلي إلا مع الأربعينات من هذا القرن إثر ابتداء الأعمال الأولى للتنقيب عن النفط واكتشافه. فنَجْد تجفل من كل غريب قادم. وأخذت قلوب أهل الرياض بالخفقان مع سماعهم حوافر فرس تخب من بعيد فوق كثبان الرمل قادمة من الكويت، لكنها سرعان ما هدأت حينما نما إلى علمهم أن الفارس القادم هو ابنهم عبد العزيز. وكانت نجد قبل هذا العهد أبيّةً كما هي قبائلها عصية على كل من أراد أن يطوعها بالقوة. ولم يحظَ بقيادتها باعتبارها وحدة جغرافية متكاملة إلاّ فارسها الملك عبد العزيز الذي أقنعها بوحدة الدين والجغرافيا.

وكانت هذه الفترة إرهاصاً لتحولات سياسية وتغييرات جغرافية قادمة في العالم، فتزامن ظهور الملك عبد العزيز من الناحية السياسية مع تشكيل عالم جديد تحددت ملامحه بعد الحربين الأولى والثانية.

ولو كان ظهور الملك عبد العزيز قبل هذا الوقت، أو بعده، لكانت النتيجة غير ما هو حاصل بالتأكيد.

وفرت القبائل، ممثلة بإخوة ابن سعود، قوة عسكرية وسياسية تمكّنت من توحيد شبه الجزيرة العربية بكيان واحد خلال فترة قياسية قصيرة، أعاد المركز إلى الجزيرة العربية التي فقدته منذ وفاة الخليفة الثالث عثمان بن عفان. فأفلحت شخصية الملك عبد العزيز التي تميزت بالعبقرية والحظ على تحويل القبائل المتناحرة التي يغزو بعضها بعضاً ويأخذون الأتاوة من بعضهم بعضاً إلى أخوة في

الإسلام والوطن حتى أصبحوا مادة الدولة، ومجتمعاً واحداً عوضاً عن قبائل متفرقة ومتشرذمة ومتقاتلة وقرى متناحرة متفرقة.

اقتنع ابن القبيلة بشخصية الملك عبد العزيز الساحرة بصفته ابن الصحراء، وبالإيمان الذي تشربته القلوب والأفئدة والأجسام المنهكة من الترحال والاقتتال، فانقادوا لعبد العزيز الإمام، وليس لعبد العزيز الملك.

جذّرت شخصية الملك عبد العزيز، وبسالة القبائل (الإخوان)، وتضامن القرى في نجد، واندماج الحجاز والجنوب والشمال والإحساء والقطيف في العهد الجديد، شخصية الدولة التي لا زالت بعد مضي مئة عام حية وقوية بقوة الدفع الذي قدم فيه أبناء الوطن أرواحهم رخيصة لتكوين هذا الكيان. إن المدن والواحات التي مثلت مراكز اجتماعية وإشعاعاً دينياً وثقافياً لم تكن إلا امتداداً لتلك القبائل التي لم تفرق بين التنقل في الصحراء أو استيطان القرى والمدن.

لقد مثّل الجميع نسيجاً كاملاً ووحدة جغرافية. وهذه حقيقة على الرغم مما يثيره بعض المؤرخين الذين يعتمدون على سلوك شاذ تدفعه فرط الثقة بالقوة والافتخار بالغزو. مثل نظام ساد في الجزيرة وغيرها لغياب المركز العثماني والاكتفاء بتواجده في مكة والمدينة. ولا بد من أن يبقى كذلك، وسيظل مجتمعاً عربياً إسلامياً واحداً على الرغم من بعض السلوكيات الشاذة للبيروقراطية المناطقية التي قسّمت المجتمع إلى فئات ومذاهب وأقاليم طمعاً بالغنيمة النفطية، وارتداداً إلى خلفيات تجاوزتها القبلية بالتفافها حول الملك عبد العزيز.

إن القبيلة في الجزيرة العربية هم الرحّل والمستقرون، وهذا ما أكده ابن خلدون، إذ اعتبر التقسيم الاجتماعي للبداوة يضم الرحّل والحضر. وذلك من خلال الانتقال من البداوة إلى العمران. فالبدو يذوبون في الحضر من خلال التطور الاجتماعي.

استطاعت الدولة السعودية الثالثة في نشأتها، أن تجعل ابن القبيلة يتعالى على الثأر والغزو، فأشاعت ثقافة جماهيرية موحّدة بين الحضر في الحجاز وسكان المدن والواحات في نجد والإحساء والقطيف والقبائل الراحلة التي تعيش على مكاسب المطر والرمح، فانتقلت بهم من مناخ التفرقة والتناحر إلى الأخوّة في الإسلام والانتساب إلى الوطن والخضوع لنظام مركزي واحد. كانت

القبائل البدوية في الدولة السعودية الثالثة حصيلة المزاوجة بين عاملي الدين والاستقرار. ومن هذه المعايير تحددت الحدود الاجتماعية والسياسية والثقافية للدولة الصحراوية.

إن استيطان الهجر من قبائل البدو التي ألفت حالة الظعن والارتحال والتنقل، رد قاطع على المؤرخين والرحالة الذين يرون مجافاة البدوي للاستقرار في التوطين والثبات في الحروب.

لقد أنجزت القبيلة المهمة المحددة لها بتوظيف القوة التي استطاعت تأسيس الدولة، لكنها للأسف لم تعط استحقاقها في بناء التنمية عند الاستقرار وفي الحراك الاجتماعي من خلال مشاركة القادرين من أبنائها في الوظائف القيادية والسياسية.

قامت البيروقراطية الإقليمية بعد ثبات الدولة واستقرارها بالوكالة عن القبيلة. كما قام (البترودولار) وتبعية القوة الخارجية بالدور البديل لقوة القبيلة. فساهم دولار النفط في التغيّر العميق لبنية المجتمع السعودي. لكن التغيّر الفكري والاجتماعي لم يتم بالكيفية نفسها، إذ أدت قشور التنمية التي تركت للقبائل إلى انحسار دور القبيلة نحو مسؤوليتها التي كانت تقوم بها لوحدها في عهد التأسيس وراء قائدها الموحِّد عبد العزيز، وذلك عندما قامت ثقافة الخداع والإطراء الزائف وتنميق الخطاب وسلوك الثعلب الذي ترفضه ثقافة ابن القبيلة بزحزحته عن المكان الذي كان يحظى به أيام الملك عبد العزيز. وإذا لم يتواصل السلوك السياسي الحاضر مع السلوك الماضي للملك عبد العزيز فسيواجه المجتمع خللاً بقدر الانقطاع عن هذا السلوك.

إن الحداثة في البنية السياسية ينبغي ألا تكون صارفة عن الروح التي استمد منها هذا المجتمع كينونته ووجوده. وإذا كان لا بد من تقديم فصول الدراسة، فإن المحتويات والأقسام والفصول هي أثرى تعبيراً عمّا يمكن إيراده في هذه المقدمة. لذلك سأكتفي بالتذكير بما ورد في الدراسة من أقسام كبرى، وهي قسمان:

القسم الأول: خصصته أساساً لدراسة مواريث المجتمع السعودي إلى قُبَيل قيام الدولة السعودية، ويتضمن:

الفصل **الأول**: ميراث الإسلام والعروبة.

الفصل **الثاني**: الموروث البدوي.

الفصل **الثالث**: الموروث القبلي.

الفصل **الرابع**: نظام الغزو (قانون القوة).

الفصل **الخامس**: التقسيم القبلي للعمل.

الفصل **السادس**: الزعامة.

القسم الثاني: المحدد السياسي والعسكري وقسّمتُه إلى:

الفصل **السابع**: التحالف القبلي والعسكري.

الفصل **الثامن**: التحالف السياسي والعسكري (مؤسسة الإخوان).

الفصل **التاسع**: الهجر (القواعد العسكرية).

الفصل **العاشر**: التباين والانتكاس.

القسم الأول

مواريـث المجتمـع السعـودي

تشكّل المجتمع السعودي بارتباط وثيق بنشأة الدولة السعودية الحديثة أساساً، ابتداءً من النصف الثاني للقرن العشرين، حيث أصبحت إحدى إفرازات المشروع الجديد الذي اعتمدت على إنجازه الدولة الحديثة بارتباط وثيق بالتراث الروحي البعيد والقريب (الإحياء الديني للحركة الوهابية أساساً) والتراث الاجتماعي القبلي الذي يحكم إلى حد بعيد المشهد السياسي للدولة السعودية، ثم كان اكتشاف النفط الذي اعتبر الركيزة الأساسية للبنية الاقتصادية والتنمية المستدامة، فلا يستطيع الباحث الاجتماعي الدارس للمجتمع السعودي أن يتطرق إلى نشأة هذا المجتمع وتكوّنه وتركيبته ووظائفه من دون أن يعود إلى مواريثه المستمدة من خصائص مجتمع الجزيرة قبيل ميلاد الدولة السعودية الحديثة. إذ لم يشهد تاريخ الجزيرة العربية الاجتماعي، حتى أوجَ الطفرة النفطية وإفرازاتها انقطاعات، نظراً إلى ما تتسم به الجزيرة العربية من خصوصية جغرافية وتاريخية حصّنتها إلى حدّ بعيد، وجعلتها بمنأى عن التغيرات العنيفة التي لا تتواصل مع الماضي.

لذلك فإن الوقوف على مواريث مجتمع الجزيرة العربية قبيل ميلاد الدولة السعودية لا يعدّ من سنن المنهج التي تقتضي وضع البحث في سياقه التاريخي فحسب، بل ضرورة يقتضيها التكوين الخصوصي للمجتمع السعودي الحديث الذي ظل يرزح تحت ثقل مواريثه المتعددة التي سيأتي الحديث عنها في هذه الفصول، ولهذه الأسباب مجتمعة ارتأيت ضرورة التعرّض لها، مع الحرص على إعادة المجتمع السعودي إلى إرثه الحضاري وإقليمه الجغرافي، وأعني بذلك الجزيرة العربية التي مثلت منذ آلاف السنين وحدة جغرافية متكاملة.

الفصل الأول

ميـراث الإسـلام والعروبـة

لا يمكن للباحث الاجتماعي أن يكتفي بالمقاربة التاريخية للدّين، على الرغم من أهميتها، لأنه إن فعل ذلك يكون قد عزل الدّين عن حاضر المجتمعات وحبسه في حقب تاريخية تفقده الصّلة مع أفعال الأفراد والجماعات في الزمن الحالي.

إن الدين لا يعبّر عن جملة من العقائد والشعائر التي تتالت في الماضي فحسب، فهو التراث الروحي الذي عبّر عن رؤى البشر لذواتهم وللمحيط والكون، والذي ـ وهو الأهم ـ ما زال الناس يحتكمون إليه في معرفة الحقيقة والخير. ويصح هذا المنظور على الدين الإسلامي، في خصوصية علاقته بالمجتمع السعودي أكثر من غيره.

إن الذاكرة الإسلامية، أو ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا «المخيال الإسلامي»[1] يُفرد مهابة خاصة لأرض الجزيرة العربية، خصوصاً ما سيعرف في ما بعد بالمملكة العربية السعودية، لكونها الوعاء الجغرافي الذي احتضن الدعوة النبوية في معناها الروحي والزمني، وقد يعود الخيال القهقرى ليستعيد تجربة النبي إبراهيم (عليه السلام) وزوجته هاجر، حتى يمتد إلى كامل التراث التوحيدي.

لقد عمّر الإسلام أساساً الفضاء الجغرافي السعودي، وسكب عليها من رموزه الشيء الكثير، فهذه مكة، والمدينة، بجبالها وتهامتها تقف ذاكرة حيّة، لا

(١) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٤.

تذكّر الناسَ بأحداث مضت ووقائع خلت فقط، بل توجّه فعلهم وتقوّم اعوجاجهم. إن المجالين: الجغرافي والرّوحي حين يغدوان مساهمين إلى حد كبير في التنشئة الاجتماعية، فالمكان في الجزيرة العربية لا يتسم بالحياد أو السلبية تجاه هذه العملية، حين يغدو مجرد وعاء يحويها بل هو ـ بماله من دلالات وإيحاءات ـ منشّئاً ومربّياً. يوجّه السلوكيات العامة للأفراد والمجموعات، ويقوّم النتائج، ويحاسب عليها. وليس من الصّدف أن يكون السلوك الجنائي في المملكة العربية السعودية إلى ما قبل الطفرة الاقتصادية التي استقدمت ملايين العمالة الوافدة في أدنى درجاته من حيث النوع والكم مقارنة بالدول التي لا يطبق قضاؤها الشرع الحنيف، وكذلك المجتمعات التي لا تنبثق عاداتها وتقاليدها من منظور الإسلام العام. فالدين الإسلامي يتدخل في أدق تفاصيل الحياة الاجتماعية في المجتمع السعودي، باعتباره ثقافة مجتمع، بصرف النظر عن المحاسبة الفردية. وبشكل عام فإنه يصوغ دقائق الحياة الخاصة للأفراد ومسلكياتهم، ولا يستقيم تصور عزله عنها على نحو ما وصلت إليه بعض المجتمعات التي انتهجت العلمانية في سلوكها وأعرافها وتقاليدها وحتى في دساتيرها. ويتخذ التصاق الدين الإسلامي بالحياة الاجتماعية للأفراد والمجموعات في المجتمع السعودي شكلين رئيسين:

الشكل الأول: رسمي، حيث يتم إقراره من قِبل الدولة باعتباره مصدراً للتشريع تهتدي به الدولة ومختلف هياكلها وأجهزتها في سن الأحكام ورسم التوجيهات واختيار الأفعال والمواقف تجاه الأحداث والوقائع الحادثة وكل ما يتعرض له المجتمع أو يواجهه.

أما **الشكل الثاني**: فيتمثل في الضمير الجمعي الكامن في ضمائر الأفراد، من قيم خلقية عليا تحدّد وتَبيُّنَ المحمود والمذموم من الأفعال.

ولقد بيّن عالم الاجتماع الفرنسي (دوركهايم) في معرض بيان أزلية الدّين[٢]، كيف يستطيع الدين الاستمرار على الثبات، متى ظل قادراً على إلهام الأفراد والجماعات بوصفه الاختيار الأقوم من الأفعال والتصرّفات.

وحتى العلماء من الثقافات الغربية، أفسحوا للدين حيزاً واسعاً في كتاباتهم. فعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر لم يدرس الظاهرة الدينية فقط،

(٢) انظر: عبد الوهاب بوحديبه، **الدين والمجتمع** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٦).

بل اهتم بالسلوك الذي يوجه الظاهرة الدينية. حيث درس علماء الغرب الدين باعتباره نشاطاً إنسانياً. فالدين الإسلامي لا يفرق بين الدين كعلاقة بين الفرد وربه، وبين تأثير السلوك الإجرائي الديني في بقية النشاطات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية والفنية «الدين المعاملة»، فكما قال النبي محمد (ﷺ) «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

جاء الدين الإسلامي ثورة اجتماعية على الأعراف والتقاليد غير الأخلاقية، وأبقى الصالح منها في بناء مجتمع جديد على أساس مبدأ واحد هو عبادة الله وحده. ويشمل هذا المبدأ الخيرية في كل مناشط الحياة ومحبة الناس، والرغبة في العدل مع الناس كافة، مؤمنون وغير مؤمنين.

إن الخيرية الإسلامية الكونية تتوجه إلى الناس جميعهم على الكرة الأرضية، وليس للمؤمنين فقط. فالإسلام رسالة إنقاذ للبشرية جمعاء، سواء قبلوها أم لم يقبلوها، وهكذا يكون تجديد الدين انقلاباً على الأوضاع الاجتماعية المعاصرة التي تسود فيها ظاهرة العنف والتحلل من الدين والأخلاق، ولعل قيام الكيان السعودي نتيجة إحياء الدين في الجزيرة العربية عندما ابتعد الناس في كثير من ممارستهم اليومية عن سياق الإسلام. ولا أحد يملك إحصائيات دقيقة حول ممارسة الشعائر الدينية والقناعة الدينية، أي ما يسميه علماء الاجتماع «علم اجتماع الشعائر والطقوس»، فالملاحظات التي يجريها الباحث الموضوعي ومختلف المحادثات العفوية التي تجعل من الباحث ملاحظاً لا بالمشاركة فحسب بل بالمعايشة، تؤكد أنه وعلى الرغم من التحولات الاقتصادية والاجتماعية الهائلة التي عرفها المجتمع السعودي فإن الدّين الإسلامي ما زال الفاعل الرئيس والوحيد الذي يحدد أفعال الأفراد والمجموعات. وعلى الرغم مما يثيره البعض[٣] من تمزق تواجهه النخبة المثقفة، وتحديداً المثقفة ذات المرجعية الغربية، فإن الأمر لم يصل إلى فقدان الدين الإسلامي قدرته التوجيهية، وتظل تلك الحالات، عرضية استثنائية، مرتبطة بلحظات عابرة سرعان ما يستعيد الفرد بعدها توازنه الروحي والخلقي، فللضمير الجمعي للمجتمع السعودي موقف خاص نحو الدين الإسلامي. لذلك فإنه يجلّه ويُعليه، ويندر ـ إن لم نقل يستحيل ـ على هذا الضمير أن يبيح علناً تجاوزه.

---

(٣) انظر: سعد الدين إبراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

لقد تغلغل الدين تبعاً لكل ذلك في مفاصل نسيج علاقات المجتمع، ولفّ كل تفاصيل الحياة الاجتماعية، من آداب الولادة إلى عادات المصاهرة والزواج... إلى شعائر الموت والدفن.

وهذا هو البُعد الشمولي للدين الإسلامي، الذي بمرونته وسماحته استطاع أن لا يكون دعوة يلفّها الماضي، بل دعوة حيّة تظل مرتفعة لتنبّه الضمير، وتوجّه الفعل، وتنير الرّأي العام.

وترتبط الأمة العربية التي ينتمي إليها المجتمع السعودي بعوامل عدّة، تميزها عن بقية القوميات البشرية، بل هي الأساس التي تنطلق منه وحدتها.

وكذلك أصبحت العربية لسان القرآن وبيانه. فالمسلم غير العربي يتكلم العربية من خلال قراءته القرآن الكريم خمس مرات في اليوم، فكأن المسلم قد أصبح عربياً بالهوية كما أن العربي غير المسلم قد أصبح مسلماً باشتراكه مع المسلم في اللغة والشعور ووحدة الثقافة.

والسعودية بقعة يقدسها كل العالم الإسلامي، ويكون لأي مجتمع من المجتمعات الإنسانية بالعادة مجموعة من الأعراف والقيم والسلوك، وتنبثق أعراف المجتمع السعودي وعاداته وتقاليده وعلاقاته والروابط المؤثرة في الضبط الاجتماعي فيه من مفاهيم الإسلام، وكل قيم وسلوك المجتمع السعودي تتأطر بمرجعية الإسلام.

يقول ساطع الحصري: «إن الدين إذا اتحد مع لغة من اللغات قوّى جذور تلك اللغة وحافظ على كيانها، أكثر من جميع العوامل الاجتماعية الأخرى»[٤]. ويعتبر ساطع الحصري وحدة اللغة والتاريخ من أهم العوامل التي تولّد في النفوس رغبة الاتحاد، فتؤدي إلى تكوين القومية وتأليف الأمة، إلا أن الحصري أسقط أهم عامل في وحدة الأمة وهو الدين، وحصر العربية على العصبية والعرقية واللغة، وجرّدها من امتدادها الشمولي الذي يتحقق لها بفضل عامل الدين.

وبتحديده أهمية هذين العاملين (اللغة والتاريخ) نستنتج أن الحصري استبعد

---

(٤) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **أبحاث مختارة في القومية العربية**، سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٧، ط خاصة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٤١.

أهمية عامل الدين باعتباره دلالة قوية في التكوين القومي، على الرغم من وجود نصوص من القرآن والسُنّة توحي بأهمية الدين وقدرته على أن يؤدي دوراً حاسماً في الرابطة القومية ﴿**بلسان عربي مبين**﴾[٥].

وأكد الحصري، عندما كان أحد رعايا الدولة العثمانية، أهمية الرابطة أو القومية العثمانية التي يؤدي فيها الدين دوراً بارزاً، إذ كانت الخلافة العثمانية توسع مجالاً للهوية الدينية الإسلامية كواحدة من مقومات الوحدة العثمانية.

وكثيراً ما يختلف الحصري مع المفكرين الأتراك الذين يرون أن الإسلام هو سبب تخلف الإمبراطورية العثمانية، وقد دافع الحصري، موضحاً أن الإسلام دين ولد في أكثر القبائل بدائية في آسيا، وأسس مدنية عظيمة في فترة تاريخية وجيزة، وأكد الحصري أن سبب تخلّف الإمبراطورية العثمانية لا يرجع إلى الإسلام بل إلى نظام التعليم البالي، إذ يقول: «إن الذين يعتقدون أن الإسلام عقبة أمام التقدم البشري، يشيرون إلى أن الإيمان بالقضاء والقدر متجذر بالإسلام فقط، ولكنه في كل الأديان التوحيدية. . . . إن الإسلام يقبل بالقدر لكنه يأمر المسلمين باستخدام (قوة الإرادة والجهاد)، فالكسل المتفشي بيننا ليس هو نتيجة الإسلام بل هو نتيجة للعادات (السيئة) والجهل».

من هنا يتضح أن لساطع الحصري نظريتين للقومية بحسب المكان، فعندما كان المكان الإمبراطورية العثمانية، تكثر في أطروحاته (الوطنية) أكثر من (القومية) على الرغم من أنه يعتبر القومية والوطنية مفهوماً واحداً لإسمين، فكأنما هما وجها عملة واحدة، فعندما يتكلم عن الوطنية والقومية معا، باعتبار أن الوطنية والقومية من أهم النزعات الاجتماعية التي تربط الفرد بالجماعة وتجعله ينصهر بها وينتسب إليها ويعمل من أجل صالحها، ويفني ذاته في سبيلها.

ومن المعلوم أن الوطنية هي حب الوطن والشعور بالارتباط الباطني نحوه، وكذلك القومية حب الأمة والشعور بالارتباط نحوها.

وأكد الحصري أهمية وتكريس تعليم التربية الوطنية، معتبراً أن الوطن يتكون من عنصرين: الجسم والروح، ومن هنا تأتي أهمية تعميق حب الوطن في نفوس الشبيبة.

---

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآية ١٩٥.

إن الوقت المناسب لتعليم الناس التربية الوطنية هو وقت الأزمات والكوارث التي تواجه الوطن، إذ إن الأخطار والنوازل التي تواجه الوطن تحدث نوعاً من اليقظة والاستنفار، فيصبح جميع المواطنين مهيئين نفسياً لإدارك ووعي أهمية الوطن، وهي اللحظة المناسبة لزرع القيم التربوية، تلك القيم المهمة، تتوجه مباشرة في مخاطبة مشاعر المواطن وقلبه وتحفز فيه الميول العاطفية الوثابة، فيصبح دور التربية الوطنية إلهاب وإشعال الأحاسيس والمشاعر لدى المواطن المنتمي للوطن لتعطي القوة والحركة والحيوية لتحقيق المصالح العليا للوطن أو الدفاع عنها، فالوالدان لا يظهران حبهما لأبنائهما إلا عندما يمرض أحدهما.

من هنا يتضح أن محبة الوطن تزداد وتكبر عند المواطن الصالح والبار كلما ازدادت المخاطر. فالدولة من خلال مؤسساتها الرسمية والمدنية معنية بوضع الأرضية الصالحة لأصول وقاعدة ترسيخ تنمية الوطنية، حين يظل المرء مرتبطاً ومتأثراً بحب وطنه بكل السبل المتاحة، المادية منها والمعنوية، كما أن المرء يهتز فرحاً إذا تحققت نجاحات لبلده، وبالعكس يحزن ويكتئب من انتكاسات وإخفاقات وطنه في أي عامل من العوامل التي يتعرض لها الوطن. وأهم شيء في حب الوطن هو العطاء والتضحية في سبيل الوطن من خلال الدفاع عنه والحفاظ على ترابه.

وقد ضرب الحصري مثالاً على ذلك في شعب اليابان، إذ لم تظهر وطنية الشعب الياباني الحقة إلا عندما داهمهم العدوان الأجنبي، فقد أظهروا نوعاً فريداً من الوطنية في معركة (مانجوري) حيث أظهر الجيش، ضباط وأفراد، نوعاً متميزاً من الفداء والتضحية بالنفس يندر أن يوجد له مثيل في التاريخ، وكان الشعب قد قدم كل ما يملك في سبيل تقوية وإعلاء الجيش والأساطيل اليابانية.

وما قام به اليابانيون من إظهار روح المواطنة العالية يعود إلى أسباب عدة: لعل أهمها وأخطرها: تحقيق العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة، وإتاحة الفرص لجميع القادرين من المواطنين، وتلقين ثقافة المواطنة التي تعتمد فكرة الوطن فكرة محورية تدور حولها الثقافة كلها. وفي المملكة العربية السعودية التي ينتمي جميع مواطنيها لهوية الإسلام التي تشتمل في نصوصها ومفاهيمها الحث على حب الوطن والتضحية من أجل ديار الإسلام [حب الوطن من الإيمان، المسلمون كالبنيان المرصوص، المسلمون كالجسد الواحد].

ومن أهم أسس التربية الوطنية العامة حب العائلة واحترامها والارتباط القوي بها، فحب العائلة يكبر بحجم العائلة التي تتدرج من الأسرة إلى العائلة، فالإقليم، فالدولة، أي عموم المجتمع المنتمي إلى هوية الوطن.

يعطي المواطن الوطن حيزاً واسعاً من الشعور والفكر الروحي المتمثل في أقصى معانيه في الجهاد، كما أن المواطن يتعدى حبه واحترامه الوطن الصغير إلى الوطن الكبير، فيحترم بني الإنسان ويقدّرهم ويسالمهم، فالعالم أجمع يعتبر «بنو آدم» إخوته في الإنسانية، وإن لم يكونوا إخوته في العقيدة والهوية، فالمسلم يسالم جميع الناس ولا يعادي إلا من اعتدى عليه ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾[6]، وشعار الإسلام: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وشرح هذا الحديث وبيان مدلولاته ومفهوماته تشمل كل ما ذكرت وتزيد عليه.

(٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٤.

الفصل الثاني

المـوروث البـدوي

البداوة هي إحدى السّمات الثابتة للجزيرة العربية، بل إنها السمة التي بها فحسب تكاد تعرف، حتى غدت لدى البعض مرادفاً للجزيرة العربية. إذ يستدعى ذكر الجزيرة العربية في ذهن الباحثين ضمنياً البداوة.

يقول مسعود ضاهر: «يبدو أن الباحثين في تاريخ الجزيرة العربية يجمعون على اعتبار البداوة إحدى أهم الركائز في تاريخ الجزيرة القديم والحديث، وفي مرحلة واسعة من تاريخها المعاصر»[١].

كان تاريخ الجزيرة العربية في أغلبه تاريخ البدو مع بعض الاستثناءات النادرة التي ساهمت فيها المدن في صنع التاريخ (مكة، المدينة، الكوفة، البصرة، وهكذا)، وكان ذلك على ندرته بارتباط وثيق بباديتها.

يقول سليمان مزين، مبيناً أهمية البادية في التاريخ العربي: «إن البداوة أصل الحضارة العربية، وإن الصحراء كانت في تاريخنا كقطعة الإسفنج، تشبع بالماء في بعض العهود، فتعتصر نفسها من وقت لآخر حين يخرج السكان من الصحراء في موجات متلاحقة إلى مواطن الاستقرار، يحملون معهم تراث البادية»[٢].

---

(١) انظر: مسعود ضاهر، **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة**، الدراسات التاريخية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦).

(٢) سليمان مزين، **رعاية البدو وتحضيرهم وتوطينهم** (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٦٦)، ص ٩٠.

ومن دون تبني بعض المقولات الاستشراقية التي تجعل البداوة جوهراً للعربي، لا يخضع لمعطيات التاريخ، نستطيع أن نؤكد أن تاريخ العرب الاجتماعي والسياسي كان محكوماً إلى حد كبير بالبداوة.

ولقد عبّر ابن خلدون، عن ذلك ببلاغة عميقة حين قال: «وهذا معنى العرب، وحقيقته: إنه الجيل الذي معاشهم في كسب الإبل والقيام عليها وارتباط المرعى، وانتجاع الحياة والنتاج والتوليد وغير ذلك من مصالحها، والفرار بها من أذى البرد عند التوليد إلى القفار ودفئها وطلب التلول في المصيف للحبوب وبرد الهواء، وتكونت على ذلك طباعهم فلا بد لهم منها ظعنوا أو أقاموا وهو معنى العروبية»[٣].

يعد ابن خلدون البداوة موقع ديار وليست أصلاً. وكذلك الحضر، فتجده يقول: أهل البدو، كما يقول أهل الحضر أو أهل الأمصار. فابن خلدون يعتبر البداوة والحضارة وسيلة معاش وليست أصلاً، كما تعارف عليه المجتمع الحضري السعودي الذين يعتبرون الانتماء القبلي بداوة حتى وإن كانت القبائل مستوطنة منذ مئات السنين. فمثلاً قبيلة حرب أهل قرى وأصحاب زراعة حيث يستوطنون وادي الفرع ووادي الصفراء، وتنتظم في هذين الواديين مئات القرى، كما يستوطنون العوالي وقباء منذ القدم، وهي أحياء من أحياء المدينة المنورة اليوم. وكذلك يستوطنون مدناً في تهامة الساحل مثل جدة ورابغ وينبع. ويستوطن الكثير منهم مدن وقرى وهجر القصيم، وكذلك مواطن بقية القبائل كقبائل عتيبة وهذيل وقريش، في منطقة مكة المكرمة والطائف والقبائل الممتدة من جنوب الطائف حتى حدود المملكة مع اليمن. جميعهم يعتبرهم العرف الحضري في الحجاز أو نجد أو الأحساء بدواً لأنهم قبائل، وليس بسبب الاحتراف والمعيشة، والمفارقة الكبيرة في هذا اللبس في المفهوم أن بعض حاضرة نجد يفتخرون بأن لهم نسباً قبلياً يعرفونه ويحافظون عليه، وكذلك المجتمعات العربية تصف المجتمع السعودي بأنه بدوي، والأوروبيون والأمريكيون يصفون العرب كافة بالبداوة، فأصبحت البداوة مفهوماً عائماً، تحدده درجات من المدارك الاجتماعية تضيقه مرة وتتسع به أخرى.

العرب، بصفتهم أمةً، يمارسون نمطاً من العيش يقوم على الترحّل ورعي الإبل، فهم، كما يقول صاحب **المقدمة**: «أبعد الناس عن الصنائع؛ لأنهم أعرق

---

(٣) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦).

في البدو وأبعد عن العمران الحضري»، فعمرانهم هو عمران بدوي، فالمعاش يقتضي وجوباً الترحل مع ما يقتضيه ذلك بدوره من تخير الرعي نشاطاً والخيام مسكناً. . . إلخ.

١ ـ العصبية

النسب عند ابن خلدون أساس العصبية، لذلك يحفظه البدو حتى يظل قوياً؛ لأن ضعفه علامة على اندماج قادم في الحياة الحضرية.

إذاً، البداوة باعتبارها نمط حياة، من شأنها، كما يبين صلاح مصطفى الفوال[٤] أن تصون العصبية، ذلك: وفيها شيء من العزلة التي تحدّ من اختلاط الأنساب، كما يؤكد ابن خلدون، حيث يشتهر البدو الموغلون في الصحراء بعيداً عن القرى في حفظ أنسابهم، فالمناخ القاسي والاكتفاء بالكفاف في قوتهم لا يشجع الناس في الاندماج فيهم، أو العيش في أرضهم القاحلة.

وحالة البداوة تقتضي بطبيعتها وجود عصبية قوية؛ لأن الدفاع عن القبيلة لا يتم إلا على يد «أنجادهم المعروفين بالشجاعة». وذلك مخالف للحياة الحضرية التي يكون فيها الدفاع من مشمولات الدولة.

أما إليس (Ellis)[٥]: فإنه يعدّ البداوة إحدى مقومات الجزيرة العربية خصوصاً قبل اكتشاف النفط إلى جانب الجمل، والغنم، وشجرة النخيل.

٢ ـ تعريف البداوة

نستطيع أن نرجع البداوة تاريخياً إلى لحظة استئناس الإنسان الحيوان وبداية عملية الرعي، وهي ما يسميه علماء الاقتصاد «مجتمع الصيد والرعي»، وتتطلب وظيفة الرعي الاقتصادي الترحل بحثاً عن الماء والكلأ، ما استتبع استخدام الدواب والسفن[٦]. وتسعى الأنثروبولوجيا إلى تأكيد أن الإنسان البدائي خرج إلى الطبيعة بدوياً، وأول ما واجه الحياة كان بدوياً؛ لأن مقومات الحياة آنذاك كانت مقومات يدوية بسيطة، فالنشاطات الاقتصادية في حياة الإنسان الأولى كانت

---

(٤) انظر: صلاح مصطفى الفوال، **البدواة العربية والتنمية** (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧).

(٥) Harry B. Ellis, *Heritage of the Desert, the Arabs and the Middle East* (New York: Ronald Press Co., [1956]).

(٦) عبد الله عبد الغني بسيوني [وآخرون]، **تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية** (بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٥)، ص ١٧ ـ ٢٨.

محصورة في عالمي: الحيوان والنبات، وكلاهما متنقل، ولهذا قضت الضرورة الحياتية آنذاك أن يكون الإنسان بدوياً في العصور الموغلة في القدم، ومن هذه المسلمة التاريخية نستطيع القول إن البداوة تعني النشاط المعاشي الاجتماعي القائم على التنقل المستمر بحثاً عن لقمة عيشة الكفاف التي هي متنقلة كذلك بحسب مواسم الأمطار وأماكن تجمع المياه[٧].

وقد عرّف وهبة حافظ، البدواة «بأنها نظام معيشة»[٨].

ويعطي التنقل والترحال القبائل البدوية ميزة عسكرية وعمقاً استراتيجياً الأمر الذي يجعلها كثيراً ما تفوّت الضربة على السلطات إذا أرادت بها شراً، كما تبتعد عن امتداد نفوذ السلطات إذا ما رغبت في معاقبتها بالامتناع عن دفع ما يجب دفعه من الإتاوات، أو إخضاعها لسلطتها وإجبارها على الغزو أو الدفاع. ويميز ابن خلدون[٩] الحضر والبدو «بتمييز نِحَلهم من المعاش، فالبدو ينتحلون القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز»... ويرى أنه لا بد للبداوة؛ لأنها متسع لما لا يتسع له الحواضر، ويقول: «إن من تقتصر حرفته من البدو على الضأن والبقر فيسمون شاوية مثل البربر والترك والتركمان والصقالبة»، وهذه التسمية لا زالت قائمة في المملكة العربية السعودية، حيث يسمون الرحل الذين يقتنون الإبل وينتجعون بها بعيداً بالبدو، والذي يقتنون الضأن والمعز بالشاوية.

البدو هم أهل الإبل والذين يرحلون بعيداً في عمق الصحراء، ومن كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ضعناً وأبعد في القفر، وهؤلاء هم العرب، فالعرب أشد بداوة. ويرى كذلك أن البدو أصل للمدن والحضر، فالحضر أكثرهم من البدو. ويؤكد ابن خلدون أن البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، مستشهداً بقول رسول الله (ﷺ): «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[١٠].

---

(٧) محي الدين صابر ولويس كامل مليكة، **البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦)، ص ١٦.

(٨) انظر: وهبة حافظ، **جزيرة العرب في القرن العشرين** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م).

(٩) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٢١.

(١٠) انظر: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، «باب إذا أسلم الصبي»، الحديث رقم (١٣٨٥)، و«باب ما قيل في أولاد المشركين الحديث رقم (١٣٨٥)، وكتاب القدر، «باب الله أعلم بما كانوا عاملين»، الحديث رقم (٦٥٩٩)؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٩٨)، كتاب =

أما الشاوية فهم دائماً قريبون من الماء في القرى والهجر، وأحياناً يزاوجون بين الزراعة في المواسم ورعي الغنم في الشتاء، وتحديداً إذا نزل المطر، أو الانتقال على مواسم الأمطار حتى وإن كانت بعيدة عن ديارهم الأصلية. ولم ينصف البدو مؤرخ مثلما أنصفهم ابن خلدون، إذ يعتبرهم الأصل والأقرب إلى الخير». ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنّا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر، عدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر، وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها فتفهمه... فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها»[11].

وورد في الفصل الرابع من **المقدمة**: «في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر»، حيث يقول ابن خلدون: «إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع ما فيها من خير أو شر كما قال الرسول (ﷺ): «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». و«الحضر أهل لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، وقد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عن طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصدهم عن وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً، وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها، فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب

= القدر، «باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ج ١، الحديث رقم (٢٦٥)؛ أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، الطبعة اليمنية (بيروت: تصوير دار صادر، ١٣٨٩هـ/[١٩٧٠م])، ج ٢، ص ٢٣٣، ٢٥٣، ٢٧٥، ٢٨٢، ٣١٥، ٣٤٦، ٣٩٣، ٤١٠ و٤٨١؛ أبو عيسى محمد الترمذي، **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ٣ ج (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، [١٩٣٧])، كتاب القدر، «باب ما جاء كل مولود يولد على الفطرة،» الحديث رقم (٢١٣٨)؛ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **شرح السنة**، الحديث رقم (٢٤٣٣)، وأبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **صحيح ابن حبان**، بترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، المتوفي سنة ٧٣٩ هـ؛ حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين أسد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، الحديث رقم (١٢٨ ـ ١٣٠)، وج ١، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٨.

(١١) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير»[١٢]. وأكد ابن خلدون أن الخير فيهم لا يتعارض مع ما ورد في **صحيح البخاري** من قول الحجاج لسلمة بن الأكوع: «ارتددت على عقبيك تعربت» وأسهب في شرح ذلك مبيناً قوله (ﷺ): «لا هجرة بعد الفتح». ومشروعية الهجرة إنما كانت لمظاهرة النبي (ﷺ) وحراسته لا لمذمة البدو.

كما أكد ابن خلدون في الفصل الخامس من **المقدمة**: أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من الحضر الذين ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذي هم عيال على بني مثواهم حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة، أما البدو فقد أكد أن البأس قد صار لهم خلقاً والشجاعة سجية، وأن الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم[١٣]، كما يقر بالتصاق الشجاعة في البدو منها عن الحضر حيث يقول: فالبدو يعتمدون على قوتهم، والحضر يعتمدون على قوة الدولة. إن مجال الترحال عند البدوي هو المجال الاقتصادي، وهو المجال الذي يمارس فيه حياته الاجتماعية والاقتصادية، وإذا كان المزارع يستمد وجاهته الاجتماعية من امتلاكه الأرض الزراعية والأشجار ذات الثمار، فإن البدوي يستمد وجاهته الاجتماعية من امتلاكه الأعداد الكبيرة من الإبل والأغنام وغيرها من الحيوانات، والبدوي وإن كان يستمد وجاهته من ثروته أياً كانت قيمة هذه الثروة شأنه في ذلك شأن الحضري إلا أنه يستمد قيمته الرمزية من شجاعته، ويستشعر فخره من انتمائه لقبيلته وكثرتها، كما يقول عمر بن كلثوم:

ملأنا البر حتى ضاق عنا ... وظهر البحرِ نملأه سفينا[١٤]

غير أن هناك فرقاً بين البدوي ومربي الماشية في الحضر على الرغم أن كليهما يعتمد في نشاطه الاقتصادي على تربية الحيوان، فمربي الماشية بالحضر يقوم بعمله هذا باعتباره نوعاً من التجارة، شأنه في ذلك شأن أي صاحب متجر، وهو استثمار اقتصادي لرأس المال في القطاع الحيواني، على خلاف البدوي الذي تكون البداوة فيه أسلوب معاش ووضع اجتماعي معين تنتظم فيه عدة

---

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٤) انظر: أبو زكريا يحيى بن علي التبريزي، **شرح القصائد العشر (المعلقات)**، تصحيح عبد السلام الحوفي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧).

مناشط حياتية تتكامل في وظيفتها، وتكون جامعة صفة البداوة بما فيها نمط الحياة البدوية، والبناء القبلي، وبناء السلطة في القبيلة، وعادات الزواج، ونوع التغذية، وكامل أسلوب معاشهم. ومن هنا تعدّ البداوة نمطاً من أنماط الحياة الاجتماعية، وهي أقدم من «الحضارة»، بل هي نمط حياة الإنسان الوحيدة قبل الحضارة الزراعية، وهي نمط حياة متكامل؛ ذلك لأن حركة الترحال ـ وهي إحدى سماتها الرئيسة ـ تنظم كل التصورات الاجتماعية، وتتحكم بكافة العلاقات، وتعطيها سمة بين النظم الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، التي يخضع إليها المجتمع[١٥]. فالبداوة أسلوب معاش متكامل تدور في أفق حضاري محدد، وهي على خلاف الهجرة التي تؤدي إلى نوع من التماس الحضاري والاحتكاك، تعدّ نمط حياة قائماً على التنقل من مكان إلى مكان بحثاً عن الماء والمرعى، ويتوقف الاستقرار النادر على الموارد المتاحة، وغالباً ما يكون تنقل البدو هذا في حدود مساحات جغرافية محدودة هي «مضارب القبيلة»، وهو ما يحفظ للقبائل خصائصها، ويجعلها بمنأى عن التأثر والتغيير.

إن البداوة التي ندرسها في هذا المجال والتي نقصد بها بداوة الجزيرة العربية قبيل قيام الدولة السعودية الحديثة هي البداوة كنظام تاريخي ميز عرب الجزيرة بنمط من المعاش، حدده مسعود ضاهر كما يلي: «يطلق اسم البدو للإشارة إلى السكن الصحراوي المترحل، وقد تنسحب هذه التسمية على البداوة المترحلة في المناطق الزراعية أيضاً، أي ترتبط البداوة بالترحل واقتصاد رعي الماشية. واقتصاد البدو هو اقتصاد الإنتاج المعدّ للاستهلاك اليومي واعتماد الطبيعة كمصدر أساسي للإنتاج القائم على زراعة بعض الواحات وتربية الحيوانات، وبقدر ما تكثر أعداد الإبل بمقدار ما يكبر نزوع البدو نحو الترحال المستمر، والعكس صحيح؛ لأن التخلّي عن تربية الجمال والاستعاضة عنها بالأغنام يشكل المدخل الطبيعي الذي ولجته غالبية القبائل للدخول في مرحلة الاستيطان الطوعي أو القسري»[١٦].

٣ ـ الفرق بين البداوة والقبيلة

يتضح لنا أن البداوة هي نمط من الحياة الاجتماعية، تتسم بالترحال بخلاف

---

(١٥) هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ١٢.

(١٦) ضاهر، **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة**، ص ٣٨.

القبيلة التي هي «أصل» وانتماء ترتبط برابطة الدم أو التناصر سواء كان أفرادها بدواً رُحلاً، أم مزارعين مستقرين، أم يعيشون في المدن في الوقت الحاضر، فإذا كانت البداوة تفيد نمط حياة ورؤية للعالم والأشياء، تتسم بالشدة والكفاف والترحل، فإن القبيلة تفيد الهيكل الاجتماعي الذي تلتف بموجبه أسر عديدة على عصب واحد خضوعاً لرابطة الدم أو التناصر.

وتخالف هذه الحقيقة مفهوم الحضر في المجتمع السعودي للبداوة كونهم ينعتون بالبداوة تلك كل من ينتسب للقبيلة[١٧].

ويرفض أبناء القبائل نعتهم بالبداوة لمجرد إطلاق عموم البداوة على كل من ينتسب للقبيلة، كما أنهم يفتخرون بالبداوة عندما يقصد بها (الأصالة)، كما بينتُ سابقاً[١٨]. ويرى محيي الدين صابر[١٩]: «أن البدو قاموا بالتاريخ بحركات سياسية وحربية وفكرية، وهذه صفة لا تقتصر على العرب البدو، بل كل البدو في التاريخ البشري، فالرعاة البدو من الآريين في أوروبا توصلوا إلى استعمال البرونز وصهر الحديد واستخدامه، وتميزت البيئة البدوية في مناطق كثيرة عبر التاريخ بكثرة فن الكلام من شعر وغيره فنمت بينهم فنون الشعر رغم جهلهم بالكتابة، ولهذا قيل: الشعر ديوان العرب».

وقد أكدت إحدى الدراسات الباحثة في المجتمع البدوي السعودي[٢٠]: أن الأقوال المأثورة والقصص والحكايات تأخذ ما نسبته ٣٤,٥ في المئة من ثقافتهم، وكان للإخباريين الذين ينقلون الأخبار دور كبير في ترويج مثل هذه الثقافة. ويقدم محيي الدين صابر مجموعة تصورات عن ظاهرة البداوة[٢١]:

- يرى أن البداوة ليست وقفاً على الصحراء، ولا هي بالضرورة وقف على العرب.

- تعتمد طبيعة التنقل في البداوة تبعاً لطبيعة المنشط الاقتصادي والاجتماعي.

---

(١٧) سعيد بن فالح الغامدي، **البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية** (جدة: دار الشروق، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٣٤.

(١٨) انظر: غازي عبد الرحمن القصيبي، **رجال في الإدارة** (الجزائر: المؤسسة العربية الحديثة للدراسات والنشر، ١٩٩٩).

(١٩) صابر ومليكة، **البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج**، ص ١٣٥.

(٢٠) بدر أحمد كريم، **دور المذياع في تغيير العادات والقيم في المجتمع السعودي: دراسة ميدانية** (جدة: جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨٧).

(٢١) صابر ومليكة، المصدر نفسه، ص ٢٧.

ـ طبيعة التنقل والبداوة لا تساعد على تجميع الثروة بالمفهوم الاقتصادي المألوف.

ـ إذا كان هناك شيءٌ مشترك في البداوة العربية فهو النظام القرابي، وهي صفة لا تقتصر على العرب فقط.

ـ احتقار البدوي العمل اليدوي.

وقد لاحظ محيي الدين صابر أن العمال البدو السعوديين يختارون من صناعة النفط أعمالاً معينة ويؤثرونها على غيرها، كقيادة السيارة مثلاً، وينفرون من بعض الأعمال الأخرى كالأعمال المهنية مثل الصيانة، وذلك طبقاً لتصورهم لطبيعة العمل ومكانته بحسب القيم المرجعية لهم، وليس طبقاً للمردود الاقتصادي الذي يعود من العمل.

وانطباع صابر قد يصدق في بداية عهد الدولة السعودية، أما الآن فكثيرون من البدو يعملون في الصناعة والمهن، وذلك لسببين:

ـ المهن تغيرت من الاحتراف اليدوي إلى الأعمال الآلية والميكانيكية، وكانت العرب تحتقر الأعمال المهنية الحرفية. أما الآن فأصبحت الصناعات تعطي المال والجاه ما جعلها جاذبة للفرد العربي.

ـ العائد الاقتصادي والتعليمي واستقرار البدو في المدن ما غيّر من عاداتهم وتقاليدهم عما سبق. وتتميز الشخصية البدوية بحب الحرية، أما الوفاء بالعهد فإنه صفة ملازمة للبدوي، كما يشتهر هذا الأخير بالصراحة والجرأة في قول الحق، وولائه للقبيلة، الذي يتطور إلى الولاء الوطني ثم القومي، ويحترم كبار السن حتى إن جميع أفراد كبار السن من القبيلة تكون كلمتهم على من هو أصغر سناً ككلمة والدهم تماماً. ويتطور هذا المفهوم إلى المدير وهكذا إلى رئيس الدولة. وتتميز الشخصية البدوية كذلك بإعلاء قيمة الشرف والعفة وشدة الغيرة على النساء[٢٢]. والخوف من العيب هاجس يلازم ابن القبيلة، فالخوف من العيب يدفعه إلى الامتناع عن المذمومات، فإذا كان موظفاً عاماً لا يدنس شرف أسرته وقبيلته بفعل ما يعتبر من الفساد الإداري. ففي الأعم الأغلب يكون ابن القبيلة

---

(٢٢) حسن الخضير المقبل، **البدو بين واقع حالهم وما كتب عنهم** (حمص: دار الإرشاد، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ص ١٠٤.

وفياً لقيم الشجاعة والوفاء والكرم واحترام الجار والضعيف، عفيف اليد عن المال العام ومقداماً لنداء الوطن أياً كان هذا النداء في المعارك أو في المصالح العامة رغبة في المدح، وهرباً من العيب. ويدفع ماله إلى الضيف أو طالب الرفد حتى وإن كان أهله في حاجته. كما أن الغدر عند العرب البدو من الأمور القبيحة جداً، فالخنق والإغراق من الجنايات البشعة عند البدو العرب. فشيم البداوة لا تقبل أن يغدر الخصم بخصمه[٢٣].

٤ ـ القضاء عند البدو

كانت للمجتمعات العربية حتى قبل الإسلام من العادات والأعراف القضائية التي تنظر في كل ما يطرأ على المجتمع القبلي، ويعاقب من يرتكب مخالفة أو جنحة أو يقترف جريمة من أفراد القبيلة، وقد اشتهرت بعض القبائل في الجزيرة العربية حتى يومنا هذا على الرغم من تقدم العلم الجنائي، في اقتفاء الأثر للكشف عن الجاني، وهو ما يعرف بالقيافة التي أيدها الرسول (ﷺ)، وفرح بها عندما قال القائف حين نظر إلى أقدام زيد وابنه أسامة: إن هذه الأقدام بعضها من بعض. وكانت قبيلة المره وبعض من قبيلة حرب وجهينة وهذيل تعرف هذه المعارف. وحتى الآن تستعين الشرطة في المملكة العربية السعودية بقصاص الأثر، لمعرفة أثر الجاني وتتبعه، أو معرفة الأنساب وإلحاق الابن بأبيه.

وتعتبر بعض هذه العادات والممارسات المعاشة لدى بدو قبائل الجزيرة العربية من العادات المقبولة قبل ظهور الإسلام، وقد أقرها فأصبحت من مكارمه، كما أنه رفض عادات كثيرة لا تتفق مع توجهاته ومقاصده، فأخضع البدو عاداتهم وتقاليدهم التي يمارسونها لمكارم الأخلاق السامية والمشتقة من روح الإسلام وأهدافه، فالرسول (ﷺ) أقرّ مثلاً: حلف الفضول التي كانت في دار ابن جدعان، كما بينت سلفاً. ونؤكد مرة ثانية أن القضاء وأعرافه وتقاليده في المجتمع البدوي في شبه الجزيرة قبل بناء الدولة السعودية الحديثة مستمدٌّ إجمالاً من الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بما غدا يعرف وضعياً «الأحوال الشخصية» والقصاص والحقوق المالية.

القضاء عند البدو غير القضاء الشرعي المعمول به في الحواضر والإمارات

---

(٢٣) أيوب صبري (باشا)، **مرآة جزيرة العرب**، ترجمة وتعليق أحمد فؤاد متولي وأحمد المرسي الصفصافي (الرياض: دار الرياض للنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٣٥٠.

ذات السلطة المركزية، إذ يخضع للأعراف والعادات القبلية المستمدة من قيم الإسلام، كما ذكرنا، ويكون على عدة أصناف، أوضح بعضها الجودي(٢٤) بحسب أصناف القضاة:

ـ **العارفة**: وهو العارف والعالم، أو المتخصص بمعرفة أعراف البدو وعوائدهم وتقاليدهم، لا سيما الجماعة التي توجد بها الخصومة؛ إذ إن لكل قبيلة عاداتها وتقاليدها المشهورة بها، إذ كانت تتدرج في قواعد عامة، تشمل كل الجزيرة العربية.

ـ **الفرّيض**: وهو الذي يفرض الحكم، أي يصدر الحكم والجزاء على الخصم المخطئ.

ـ **المرضي**: وهو الذي يرتضيه الخصمان ويقبلان حكمه.

أما بحسب الضمانات التي يشترطها هؤلاء قبل نطق الحكم، فإننا نذكر منها:

ـ **الكفالة**: حيث يقدّم كلّ من طرفي الخصومة كفيلاً يضمن تنفيذ الحكم عند قبوله.

ـ **تقديم أشياء ثمينة** عند طرف ثالث، وبعد تنفيذ ما يحكم به القاضي ترد لهم أشياؤهم المرهونة قبل الحكم، ولا يستغرق الحكم عند البدو إجراءات روتينية، كما يحصل في بيروقراطية القضاء، وعادة ما يكون الحكم مقبولاً، ولا أحد يرفضه أو يطلب الاستئناف، وذلك ما يدفع بعض البدو حتى وقتنا الحالي لاختيار هذا النوع من القضاء ليسره وقبوله، وهو ما يعرف بالصلح في الوقت الحاضر، وهو ما يقرّه الشرع ويقبله.

٥ ـ أنواع العقوبات عند البدو (النظام العقابي)

يتخذ المجتمع البدوي في الجزيرة العربية جملة من الإجراءات الردعية سواء على مستوى الأفراد أم المجموعات بقصد الحفاظ على توازنه واستقراره واستمراره، لذلك فإن المحدث حدثاً جنائياً أو غيره يكون عرضة لجملة من العقوبات نذكر أشهرها:

---

(٢٤) صالح بن غازي الجودي، **مضامين القضاء البدوي قبل العهد السعودي** (الطائف: دار الحارثي، ١٩٩١)، ص ٥٢.

أ ـ **الطرد**: والطرد ينقسم إلى قسمين:

ـ طرد اختياري: وهو أن يهرب الجاني من قبيلة المجني عليه باختياره خوفاً من الأخذ بالثأر.

ـ وطرد إجباري: يصدر عن القبيلة نفسها، إذ تُجمع على طرده منها، وتحرمه من حق شرف الانتماء إلى هويتها، وهو عند العرب البدو أقسى عقوبة نفسية، حيث لا أحد من القبيلة يزوّجه أو يخالطه أو يعاشره. فيصبح منبوذاً مطروداً عرضة لأي اعتداء عليه من الآخرين، حيث سقط حق الدفاع عنه من القبيلة وصحبتها، فالطرد موت بطيء لأن القبيلة عندما تبرّأت منه فقد أهدرت دمه بالفعل[٢٥].

ب ـ **الثأر**: والفرق بين الثأر والطرد: أن الطرد يأتي من مجتمع قبيلة الجاني وإجماعها، والثأر يكون طلب القصاص من قريب المجني عليه، فالمسؤول عن الثأر هو ولي المجني عليه، في المقام الأول، والمطالبة بالثأر لا تقتصر على الجاني وحده بل يمتد أثره إلى كل فرد من أسرة الجاني إذا استحال أخذ الثأر من الجاني مباشرة.

ج ـ **رد البراء**: وهو ما يُعرف حديثاً: بقطع العلاقات الدبلوماسية، وقد تصل إلى إعلان الحرب بين قبيلتين أو أكثر.

٦ ـ عادات البدو وثقافتهم

أفلح البدو وجلّ القبائل من خلال مسيرة تاريخهم الطويل وخضوعاً لنمط حياتهم وأسلوب معاشهم أن يصوغوا تراثاً زاخراً من القيم والعادات والأعراف والآداب، حتى استطاعوا أن يتخذوا لأنفسهم ثقافة متميزة تبرز قيمهم وتزخرف مناسباتهم وتزينها، ولقد اشتهرت قبائل الجزيرة العربية بثراء ثقافتها الشفوية التي تمحورت حول الحِكم والشعر الشعبي ـ الذي ما زال البعض يحفظ لفحوله ـ والغناء، ومن أشهر هذه الملامح نذكر ما يلي من دون نكران أن «الثقافة البدوية» لم تكن سوى نمط صغير داخل الثقافة العربية الإسلامية التي تستند إليها القبائل، غير أن حديثنا عن الثقافة البدوية هو مجاز ينسب للبدو ثقافة تعبر عن حاجاتهم الخاصة وحياتهم المتميزة.

---

(٢٥) وهو يطابق ما يسمى في عرف العرب في الجاهلية الخلع، والخلعاء معروف في تاريخ العرب.

أ ـ **الغناء**: وقد عرفت الجزيرة عدة أنماط، أشهرها:

ـ العرضة والمحاورة: في مجملها يقوم اللاعبون في صفين متقابلين وقوفاً، ولكل صف رئيس، وتستخدم السيوف والبنادق أو العصي، ولكل لعبة إيقاعاتها الخاصة بها، وتشتهر هذه اللعبة في نجد.

ـ الخبيتي: وهو لون شعبي منسوب إلى الخبت، أي الساحل، يغنيه الرجال والنساء، كل على حِدى، ويشتهر في ساحل البحر الأحمر، لا سيما في المنطقة الممتدة من جدة إلى ينبع والمناطق المجاورة.

ـ الكسرة: فن شعبي يتميز بالذوق الرفيع وجودة المعاني وإيجاز العبارة مع البناء الجيد والدقة في التعبير واختيار الأسلوب المناسب.

ب ـ **الآلات الشعبية عند البدو**: وتستعمل عدّة آلات موسيقية في الغناء الشعبي، يؤدونها في أثناء المواسم ومراسم الزواج، نذكر منها:

ـ الطار: يتكون الطار من إطار خشبي دائري مجلد، إحدى فوهتيه مفتوحة، ويضرب عليه باليد والأصابع بحسب الإيقاع، ويستعمل في ألحان التقاطيف والخبيتي والرديح.

ـ النوبة: وهي أصغر من الزير، ومغطاة بجلد دائري الشكل، ولها صوت متميز يختلف عن الزير والطار، وتستخدم مصاحبة للزير عادة وقد تكون مساعدة مع الطار في ضبط إيقاعات معينة تزيد من التناسق والجمال في اللحن.

ـ الزير: وهي عبارة عن حلة كبيرة (قدر) من النحاس مفتوحة من أحد طرفيها ومغطاة بجلد كبير من جلد البقر أو الجمل المدبوغ، وعندما يدق هذا الجلد باليد أو بخشبة يحدث دوياً كبيراً، ويستعمل للمناسبات والحروب والأفراح.

ـ الربابة: وهي آلة وترية معروفة عند البدو.

وبالنسبة إلى العادات، سنقتصر على العادات المرتبطة بالزواج والختان في اقتضاب لغرض المقام:

أ ـ **الزواج**[٢٦]: عادة ما يكون الزواج لدى البدو من داخل القبيلة

(٢٦) محمد صالح البلهيشي، **هذه بلادنا** (الرياض: الرئاسة العامة لرعاية الشباب، ١٩٩٣)، ص ٢١٥ ـ ٢٢٥.

الواحدة، غير أنه في بعض الأحيان يتزوج ابن شيخ القبيلة من مشيخة قبيلة أخرى لربط تحالفات بين القبائل عن طريق المصاهرة. وفي بعض المرات رغبة في الأباعد. ومرات أخرى يرغب أبن شيخ القبيلة في مصاهرة نده من القبائل الأخرى.

وعادة ما تكون مراسم الزواج متشابهة، وقد تمرّ في مجملها بالخطوات الآتية:

إذا قرر الأب أن يزوج ابنه واختار الفتاة لابنه فعادة ما يخبر والد العروس بالرغبة بالزيارة في يوم محدد، وعندما يزوره يبدي رغبته في خطبة ابنته لابنه، فإذا لقيَ الموافقة عندئذ يحدَّدُ ميعاد عقد القران والمهر ومراسم الزواج، وتختلف القبائل في ما بينها بنوعية مراسم الزواج، ولكن في مجملها متقاربة، إذ تتخللها ألعاب شعبية تعبيراً عن الفرحة، ويكون الرجال في مكان والنساء في مكان آخر.

ب ـ **الختان**: تهتم القبائل بالختان، وبعض القبائل تقيم له حفلاً مثل حفل العرس، ويظهر ذلك جلياً في تهامة جنوب مكة المكرمة: جيزان، القنفذة، والمناطق المتاخمة، وتعتبر هذه العادة في حكم المنقرضة في الوقت الحاضر.

٧ ـ القيم عند البدو

في دراسة لسعد الدين إبراهيم عن البدو في المجتمع السعودي جاء من ضمن اختيارات أفراد العينة المبحوثة تفضيلهم الالتحاق بالقوات الجوية كطياري السلاح الجوي السعودي في المقدمة، ثم القوات المسلحة والحرس الوطني وقوات الأمن العام، وقد توصلت الدراسة إلى أن المهن أو الأشخاص الذين يتمتعون بصفة القيادة لها جاذبية لدى القبائل في الجزيرة العربية.

فالشجاعة والفروسية والدفاع عن حريم القبيلة، وبالتالي عن حمى الوطن، هي قيم معيارية متغلغلة في نفوس أبناء القبائل، فقد جاء اختيار الطائرة أو الدبابة أو المدفع يغلّب النظام المعياري نفسه(٢٧).

---

(٢٧) انظر: سعد الدين إبراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

وما توصلت له الدراسة حقيقة معاشة، فتكاد تكون تشكيلات الجيش والحرس الوطني وقوات الأمن الداخلي جملة من أبناء القبائل البدو.

إلا أن الدراسة قد تضيف بعداً مسبباً آخر قد لا يهتدى إليه إلا بالمعايشة، ككاتب الدراسة، وهو أن البدوي السعودي في اختياره مهنة الجندي؛ يعتبر أن القوات المسلحة والحرس الوطني وقوات الأمن الداخلي البديل الجاهز لعناصر بشرية لا يملكون الواسطة في الوظائف المدنية، أو الوظائف المستثناة من الشهادات ومؤهلات الترقية للذين ليس لديهم مؤهلات الوظيفة إلا أنهم يحصلون عليها بهذه البدعة الإدارية على المقاس. وكذلك لا يملكون رأس المال أو الخبرة في التجارة.

ثم تدرّج الأمر بهم إلى القدوة، أو المجاراة إن جاز التعبير، فالشاب البدوي عندما يحتاج إلى العمل يجد أخاه أو ابن عمه، قد سبقه إلى الانخراط في العمل العسكري، فالنموذج الماثل أمامه هو ابن قبيلته المنخرط في المهنة العسكرية، ويزوّد الكاتب القارئ بإحدى القصص الحقيقية تأكيداً لأهمية المجاراة في سلوك الإنسان (أي إنسان)، وهو أنه كانت هناك قريتان متجاورتان في إحدى التقسيمات الإدارية لمناطق المملكة العربية السعودية، إحدى القرى أول شاب خرج منها للعمل في سيارة شحن، فأصبح قدوة، أو أنموذجاً لمعظم شباب القرية الذين سلكوا المهنة التي سلكها ابن قريتهم.

والقرية الأخرى على عكس ذلك، فأول شاب خرج منها ذهب لمواصلة دراسته في المدينة ثم تبعه معظم شباب القرية، وتخرّج معظمهم من الجامعة ثم العمل في المؤسسات الحكومية. وفي عطلة الأعياد، كشأن الناس في قضاء عطلتهم مع أقربائهم وذويهم، ما يلفت نظر سكان المنطقة، هو إن سكان القرية التي خرج منها أول شاب للعمل في سيارة شاحنة توجد بها سيارات الشحن بكثرة في عطلة العيد، والقرية الأخرى التي خرج منها أول شاب للدراسة تتواجد بها السيارات الصغيرة بكثرة.

وأكد إبراهيم نفسه هذه الظاهرة في مصر، عند حديثه عن الشاب سراج الذي انتقل إلى السعودية من قريته الصغيرة في إحدى قرى الدلتا، وخلال أربع سنوات عمل في السعودية من قرية سراج نفسها[٢٨] ١٧٤ رجلاً بسبب سراج.

---

(٢٨) المصدر نفسه.

وهي ظاهرة طبيعية تنطبق على الأمريكي والأوروبي والياباني، وكل هذه الأجناس شاهدهم المؤلف بأعداد كبيرة في السعودية، وتنطبق عليهم هذه المقولة.

هذا من جهة، ومن الجهة الثانية، إن هذه الوظائف غير مرغوبة ولا سيما رتب الجندية من قبل بعض الشرائح الاجتماعية الأخرى لوجود أفضل منها بشكل متيسر. هذا من جانب، أما الجانب الثاني فإن البادية هم أبناء القبائل الذين يتكون منهم الإخوان وهم القوة العسكرية للملك عبد العزيز.

فكأن الاحتراف العسكري أصبح مهنة لأبناء القبائل يتوارثونه جيلاً بعد جيل.

الفصل الثالث

المـوروث القبلـي

يدفع ابن خلدون التاريخ العربي ببصمة الملك تحت سنابك الخيل الآتية من عمق الصحراء، فالخيل وعلى صهواتها فرسان مليئة صدورهم بالرغبة الملحة بمحو الظعن بعيداً عن الحضر والحاضرة التي لا تعرف إلا الأحابيل والدسائس الموغلة في نفس ابن المدينة.

فالإرث القبلي البدوي تواصل ولم ينفصل في قلب الصحراء العربية عن مناحي تفكيك وتوطين وتهجين واقتلاع واستلاب كانت دوماً بالغة العنف، عنفاً مادياً ومعنوياً، حتى استقرت الوحدة السياسية والدينية على أشلاء التواجد المحلي والثقافة المحلية التي هي أشبه باللهجات الشعبية منها بالثقافة الأصلية.

فالفيافي والقفار الواسعة وِسعَ صحرائها، كانت معين العصبيات والشوكات الغالبة (على مفهوم ابن خلدون).

إن القبيلة هي الصخرة التي يتكئ عليها المجتمع، وهي تنظيم متكامل ينطوي على نسب (دم) ولغة (ثقافة) وسلطة (مشيخة). وأسس زواج ومصاهرة ورزق يقوم على الرعي والغزو، رزق رعوي يمتد امتداد الصحراء، وينحسر بانحسار المطر والعشب. رزق غزوي يمتد بقوة القبيلة وكثرتها وينحسر بضعف القبيلة وقلة عددها.

إن مهام رجال القبيلة الدفاع عن القبيلة دائماً من غزو يهددها، وكقوة تحتل بها مواقع الماء والمرعى إذا أجدبت ديارهم، وكذلك جباية الخوّة من المستقرين على أرضها سواء في القرى أم المدن أم أخذ رسوم الطريق، وتسيير القوافل

للتموين والتزوّد بالطعام، أو نقل التجار والبضائع من البنادر إلى الأماكن البعيدة، ونقل مؤن الحرب وتجييش الرجال في قيام الحرب بين الإمارات أو الدول، فالقبيلة مادة الدولة في السلم والحرب.

وهي تعيد نفسها باعتبارها أحد مكونات المجتمع المدني في حالة الاستقرار السياسي والاجتماعي، حيث يتطور الولاء من القبيلة إلى المجتمع الكبير، ومن ديار القبيلة إلى وطن الدولة. وبهذه الروح من قومية القبيلة إلى قومية الأمة.

وتستمد القبيلة قوتها من وحدة التجمع، ومن الالتفاف حول رئيس القبيلة وشيخها، كما تتمحور حول صلة القرابة المتحدرة من الجد المشترك.

لقد شكّلت فيافي الصحراء العربية وحدات طبيعية حالت بينها وبين مطامع الدول المجاورة لها، حتى أصبحت هذه الفيافي والمجاهل حاجزاً طبيعياً عزلها عن أن تنالها قوة الدولة الطامعة.

لقد كانت المشيخة القبلية تقاوم دوماً قيام الدولة، أو الاندماج في الدولة للمحافظة على كيان المشيخة حتى تظهر مشيخة أخرى تتفوق على بقية المشيخات بسبب رفع شعار الدين الذي تتطلع إليه نفوس القبائل، فالقبائل تدرك بفطنتها وحسها الفطري الذي لم تلوّثه أحقاد المدنية ودسائسها أن الدين هو المكسب في الآخرة، حيث النعيم المقيم وفي الدنيا حيث الانصهار والذوبان الاجتماعي في مجتمع أكبر من القبيلة، ويحقق مكاسب أكثر مما تحققه القبيلة إذا استطاع اللاعب السياسي المحترف أن يكون بارعاً في هندسة المجتمع من خلال تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص والاستحقاق، ومن خلال التطبيق العادل لتوزيع فوائد ومكاسب الدولة، ما يمكّن المواطنين من أن يتمتعوا بمستويات معيشية تناسب دخل الدولة وقدرتها الاقتصادية والمالية. وهو ما يعرف بالعدل في قانون الأعرابي: حكمت فعدلت فأمنت فنمت يا عمر.

١ ـ قانون القوة

تميزت الجزيرة العربية أكثر من غيرها من مناطق العالم العربي أو الإسلامي في مستوى بُناها الاجتماعية بحضور قوي موغل في التاريخ للقبيلة باعتبارها وحدة اجتماعية عليا تؤدي أدواراً كبرى تمتد من النشأة الاجتماعية إلى ربط التحالفات السياسية وتوفير الأمن للأفراد والجماعات، مروراً بتوفير الحاجات الأساسية: المأكل والمرعى والتزاوج. ويذكر تاريخ الجزيرة العربية القديم

والحديث ومختلف المواريث الثقافية الأخرى: الشعر والأمثال الشعبية والحكايات، أهمية رابطة النسب باعتبارها الصلة الدموية المكونة للعصبية التي يلتف حولها جماعات من الأفراد بشكل عنقودي، كما سنبين لاحقاً.

ولقد تحكمت القبيلة ولا زالت بالتاريخ الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية، ولم تستطع مختلف التحولات سواء الدينية أم المذهبية أم التحولات الاقتصادية، أم التحولات السياسية وظهور الدول الحديثة على أساس السيادة الإقليمية أن تزيلها. لقد صمدت القبيلة وغيّرت من وظائفها وأدوارها وتعبيراتها لكنها لم تندثر[1].

لذلك تقتضي الدراسة الاجتماعية لمجتمعات الجزيرة العربية والمجتمع السعودي على وجه التحديد المرور من بوابة القبيلة، فهي التي ظلت إلى حد الآن تعيد إنتاج التمايز الاجتماعي سواء المتعلق بالوجاهة أم العلم أم الثروة.

وتقوم خصائص البناء الاجتماعي القبلي في شبه الجزيرة العربية، قبيل تَكَوُّن الدولة السعودية الحديثة، على أسلوب الإنتاج المكون من أنماط متداخلة: الزراعة والرعي، والحج، والغزو، وهي تخضع لما أسميته اقتصاد الغزو الذي انتشر في كافة فضاء الجزيرة العربية وسرى قانونه ومفهومه ولغته وما ترتب عليه من مظاهر أصبحت بحكم العرف والقوة أمراً واقعاً تمثلت بدفع مبالغ نقدية تحت مسميات عدّة، سأناقشها لاحقاً تحت ما أسميته نظام الخوّة أساساً، وذلك ما شكل قوى اجتماعية وسياسية واقتصادية، وقد استمر هذا النمط الإنتاجي سائداً خلال حقب متتالية من التاريخ لم ينتظمه تطور تاريخي في بنيته ومكوناته الأساسية: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وكان ذلك على خلاف ما حصل لأوروبا التي ربطت نفسها بمسار التطور الاجتماعي والفكري والتاريخي ما دفع سريعاً التناقضات الداخلية والمصادمات الاجتماعية التي حددت التعاقب السريع من العبودية إلى الإقطاعية إلى الرأسمالية وفق التحليل الماركسي[2].

---

(١) انظر: غسان سلامة، **السياسة الخارجية السعودية منذ عام ١٩٤٥: دراسة في العلاقات الدولية**، الدراسات الاستراتيجية؛ ٣ (بيروت: معهد الإنماء العربي؛ مؤسسة دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٨٠).

(٢) فضل علي أحمد أبو غانم، **القبيلة والدولة في اليمن** (القاهرة: دار المنار، ١٩٩٠)، ص ١٧.

ولهذا لا يمكن أن نربط مسار التطور التاريخي الذي مرّ به المجتمع القبلي في الجزيرة العربية بمسار التطور التاريخي نفسه الذي مرت به المجتمعات الأوروبية؛ لأن تاريخ مجتمع الجزيرة خضع في أسسه ومكوناته العامّة للتاريخ العربي الإسلامي، في حين أن المجتمعات الأوروبية تلك خضعت في تطوّرها وإلى تطويرها المتمثل في نشأة الصناعة تحت تأثير المكتشف من التقنية والعلم.

أما مجتمع الجزيرة فإنه لم يمرّ بهذه الحقب، من العبودية وأغلال الكنيسة إلى الثورة الصناعية وما بعدها كما عرفتها أوروبا، وبهذا لا يمكنني أن أخضع دراستي للمجتمع القبلي لمقتضيات التحليل الماركسي «المادية الجدلية» الذي يدّعي قدرته الشاملة على فهم مسار الحياة والتاريخ البشري قاطبة لكونه التفسير الوحيد لوقائع التاريخ.

إن مسار التطور التاريخي السائد في الجزيرة العربية (المجتمع السعودي أساساً) أملته حاجات اقتصادية في أوساط تعيش حد الكفاف والعوز والفاقة، وهو جزء من الاقتصاد الشامل للحضارة العربية الرعوية، كما يراه هشام جعيط[٣]، وهكذا كان الاقتصاد العام محدّداً للعلاقة بين القبائل.

كما أنه (اقتصاد الغزو) من جهة أخرى تغذّيه أحداث عسكرية تدفعها إلى المسرح قوة «دولة القبيلة»، فالخوّة ورسوم العبور والصرة وكل أنواع الضرائب المالية، كما سنأتي عليها بالتفصيل، والغارات المتبادلة بين القبائل، مزيج من عدة اعتبارات لنظام قبلي يغذّيه الخيال العربي القبائلي الذي عادة ما يسود باختفاء المركز أو ضعفه، ولهذا اتسمت الحياة الاجتماعية والاقتصادية للقبيلة بطابع اقتصاد الغزو، وارتبطت العلاقات الإنتاجية للقبيلة بأسلوب الإنتاج الحربي، ولهذا النمط القبلي السائد عوامل ودوافع متداخلة، لعل من أهمها: العوامل الجغرافية الصحراوية (جدب وحاجة)، والشجاعة باعتبارها قيمة اجتماعية تدعو للتفاخر والتضحية من أجل الدفاع عن حريم القبيلة وظعنها، ما قوّى روابط القبيلة، وأذكى الصراعات الدينية والمذهبية والسياسية وصراعات الحكام في ما بينهم والإمارات المحلية[٤].

---

(٣) هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ٢٤.

(٤) انظر: فائز بن موسى البدراني، **التنظيمات القانونية والقضائية لدى قبائل الحجاز قبل العهد السعودي: دراسة موثقة عن التنظيمات القانونية والقضائية لقبيلة حرب**، ٢ ج (الرياض: دار البدراني، ٢٠٠٠).

وكان دور القبائل واضحاً ومؤثراً، فالنظم القبلية في غياب النظم المركزية قوّت مركز القبيلة، وجعلت منها حامية الديار والذمار حتى أصبحت القبيلة لا تفرق بين ما تجود به السماء والأرض من مصادر طبيعية، وبين ما كانت تحصل عليه بقوتها من عوائد الغزوات، فأصبح اقتصادها، كما ذكرنا سابقاً، يعتمد على استثمار الصراعات السياسية، وفرض رسوم المرور على القوافل التي تنقل السلع التجارية وقوافل الحجاج واستيفائهم قيمة فاتورة ما يقدمونه من لوجستية الحرب، والقوافل التي تستخدم الجمال والخيل، وفرض الخوّة على المقيمين في القرى والأفراد، ما جعلني أدّعي خضوع تلك الحقبة لقانون اقتصاد الغزو (قانون القوة).

جذّر هذا النمط الاقتصادي الإنتاجي فاعلية العادات والأعراف السائدة في القبيلة وقوتها وقوى التمسك بالنزعة القتالية والاستعداد للحرب في أي وقت، حتى غدا طابعاً مميزاً للمناخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي القبلي في الجزيرة العربية، فبقيت القبائل كتائب قتالية ذات جاهزية وفاعلية وأداء على مستوى جيد، وإن كانت تتفاوت القبائل بعضها عن البعض الآخر في قوتها وشراستها في الحروب[٥]، هذه القابليات الحربية لدى أفراد القبيلة وحاجة كل فرد إلى الآخر عززت تماسك البيئة القرابية والسياسية والعسكرية.

فالفرد القبلي يعتبر الانتماء القبلي رصيده الاجتماعي، سواء على مستوى الأصل أم شرف النسب، وهذا المفهوم الذي أصبح بحكم «الأيديولوجيا» كثيراً ما تجره إلى رهانات تكلفه التزاماته بتوفير الحماية وتقديم العون لكل من يلوذ به، أو يطلب حمايته، كما أن أيديولوجيا الأصل وشرف النسب تعمل على شكل كوابح تقيّده أغلالاً، وتصدّه عن فعل أو اعتياد سلوك يسيء لسمعته وسمعة القبيلة، فشرف القبيلة يتحطم بفعل إتيان أحد أفرادها لما هو مخالف لعاداتها وتقاليدها ومألوفها، كقتل امرأة أو ضيف أو من هو في حمايته.

٢ ـ تعريف القبيلة

كانت القبيلة قبل قيام الدولة السعودية الحديثة كياناً اجتماعياً قائماً بذاته، له خصائصه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتمنح القبيلة الفرد ذاتية ومعنوية وهوية محدّدة ضمن الإحالة اللازمة إليها، فتغدو القبيلة بمنزلة «الدولة»

---

(٥) انظر: حمد الجاسر، **قبيلة باهلة** (الرياض: دار اليمامة للبحث والنشر، ١٩٩٠).

القائمة بذاتها، بأركانها المجالية والسكانية والسيادية، ولها أيضاً أجهزتها ومؤسساتها: المجال، والمشيخة، والفرسان، والرماة والشعراء والرعاة والقطيع، ولها أيضاً نسقها القيمي: العراقة في النسب، والحسب وكثرة الأولاد، (العزوة) والهيبة. . . إلخ.

وقد يكون من أفراد القبيلة البدو والحضر في الآن نفسه، وبما أن البداوة عادة ما تكون صفة تغلب على القبيلة، فإن إطلاق اسم (البداوة) عادة ما ينصرف إلى القبيلة، سواء البدو الرحل أم حديثي الاستقرار الذين لا يزالون يحتفظون بعاداتهم وتقاليدهم وكامل خصائص بيئتهم البدوية تلك. فغدت أحياناً مرادفاً لها.

يعرّف مسعود ضاهر القبيلة بقوله: «القبيلة تعبير يطلق على مجموعة بشرية ذات لغة أو لهجة مشتركة، بصرف النظر عن استقرارها على أرض ثابتة، أو ترحالها من مكان إلى آخر، فالقبيلة مجموعة بشرية متنقّلة أو مقيمة على أرض محددة، صحراوية في الغالب، وتقيم بين أفرادها علاقات خاصة قائمة على التقاليد والأعراف المتوارثة، فهي إذاً: مجموعة بشرية متماسكة، اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، وذات شخصية مميزة تتحدّد بها قياساً إلى باقي التجمعات البشرية الأخرى، سواء في المدينة أم الأرياف أو حتى القبائل المجاورة»[٦].

إذاً، القبيلة هي: مجموعة بشرية ممتدة تلتف حول رابطة النسب أساساً وما تقيمه هذه الأخيرة من عصبة دموية تتجلّى خصوصاً لدى القبائل العربية في العصبية، فالعلاقة الرابطة بين أعضاء القبيلة الواحدة، أو في ما بين القبائل، تكون دوماً قائمة على أساس سلالي.

يقول فؤاد إسحاق الخوري: «تنظم القبائل علاقاتها على أساس مبادئ الأنساب، خصوصاً في ما يتعلق بالزواج والتفاعل الاجتماعي وتوزيع السلطة والثروة والمكاسب العامة. تُنظم هذه كلها تنظيماً نسبياً عند القبائل بالنسبة إلى تفرع الأجيال السلالية، ومدى ابتعادها أو قربها من أصولها الأم، فالقبيلة وحدة اجتماعية متماسكة بالرغم من انتشار بطونها في مختلف أنحاء الخليج والجزيرة العربية.

---

(٦) انظر: مسعود ضاهر، **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة**، الدراسات التاريخية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٣١.

صحيح أن أبناء القبيلة الواحدة قد يتواجدون في دول مختلفة كاملة السيادة، ولكنهم مع ذلك يسعون ضمن حدود كل دولة للحفاظ على مميزات خاصة، إما عن طريق ضبط الزواج والتزاوج وتوزيع المكاسب والمناصب، وإما عن طريق المذاهب الخاصة كاتباع القبائل في الخليج المذهب المالكي»[٧].

وتكاد تجمع التعريفات للقبيلة على أهمية النسب في تحديد ملامحها، سواء كان هذا الرابط حقيقة أم تخيلاً، ويشتهر البدو المتوغلون في عمق القفار والصحاري في حفظ الأنساب، فطبيعة مناخهم القاسي وحالة الكفاف في معاشهم لا يجعل الكثير من الناس يندمج فيهم، كما يحصل في الأراضي الزراعية الخصبة، أو في المدن، كما يراه ابن خلدون.

وعندما كانت الجزيرة العربية صحراء قاحلة مجدبة، احتفظ البدو بأنسابهم الصريحة، فالمناخ القاسي وحال العوز والكفاف في معاشهم، حال بينهم وبين أن تكون مواطنهم مقصداً للسكان المجاورين لهم، كما بعدت بهم هذه الحالة وتلك التضاريس المجدبة على الدوام عن الغزو الأجنبي.

وكانت الجزيرة منذ مئات السنين صحراء طاردة عادة ما تقذف أبناءها على ضفافها وتخومها في الخليج وبلاد الرافدين ومصر للعمل هناك وربما للبقاء والاستقرار.

أما بعد اكتشاف النفط واستغلاله، فقد أصبحت الجزيرة بيئة جاذبة مقصد الأمم كافة على وجه الأرض، فكثير ما يشاهد ابن الجزيرة الغربي (الأوروبي والأمريكي) على الرغم من بعد المسافة والفرق البيّن في السلوك والمعيشة، كما يشاهد الياباني والصيني والكوري فضلاً عن المسلمين في تركيا وإيران والقارة الهندية بكاملها وماليزيا وأندونيسيا وآسيا الوسطى والعرب كافة، كل هذه المجتمعات والأجناس لها تمثيل قوي في الجزيرة العربية.

إن خاصة وجود النفط في هذه المنطقة، وحاجة الصناعة والتقنية العالمية إلى هذه المادة جعل للجزيرة العربية أهمية تفوق أهمية الزراعة والغزو في الماضي، في الوقت الذي كان جهل السكان بمعرفة استخراج النفط، ناهيك عن اكتشافه، جعلهم بحاجة إلى استقدام الأجانب للعمل في بلادهم والبقاء بين

---

(٧) انظر: فؤاد إسحق الخوري، **القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها**، سلسلة الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣).

ظهرانيهم، لقد تخلى السكان الأصليون عن حرفة الرعي والزراعة والصيد والغزو، واندمجوا مع هؤلاء الأجناس في العمل على اختلاف طبائعهم وديانتهم، ما أثر في أشكالهم وأنسابهم، فالملاحظة الواضحة أن الأجيال الحديثة في الجزيرة العربية، أي منذ عام ١٩٣٥، حدود تاريخ اكتشاف النفط حتى عام ٢٠٠٠، تؤكد اختلافاً في الأشكال عادة ما يكون تحولاً نحو الأفضل من حيث الجسامة والقوامة واللون لكثرة المصاهرة بين هذه الأجناس وتحسين مستوى المعيشة، كما تغيرت طباعهم ومفاهيمهم وسلوكياتهم وألوان أطعمتهم ومشاربهم، وإن كان الكثير منهم يتذكر النسب في حالة الزواج فقط، أو يذكر القبيلة في حالة الافتخار والوجاهة فقط.

وقد وقع في صدر الإسلام، كما يذكر ابن خلدون، أن العرب أصبحت تنتمي إلى الأوطان فيقال: (جند قيسرين)، (جند الشام)، (جند العواصم)، أما في الوقت الحاضر فزيادة على الانتماء للمواطن (الأقاليم والمدن) أصبح هناك الانتماء إلى المهنة، فيقال: موظفو شركة آرامكو، الاتصالات، الخطوط العربية السعودية، عسكري، مدني.

يقول فرد هاليداي: «كانت القبيلة هي الشكل السائد للتنظيم الاجتماعي. والقبيلة وحدة قرابية، تقوم رسمياً على الانتماء حقيقة أو تخيلاً إلى سلالة واحدة من جدّ واحد، ومن خلال خط الذكور، وكان الزواج يتم عادة داخل القبيلة. أما النساء اللواتي كنَّ يتزوجن من خارج القبيلة فإنهن يستوعبن في قبيلة الرجل الذي تزوجته، وكانت القبيلة محور النشاط الاقتصادي والعسكري والسياسي في المجتمعات المستقرة والبدوية. وقد ظلت القبيلة هي الشكل الدستوري أو الشرعي للتنظيم الاجتماعي في مجتمعات الفلاحين المستقرة في اليمن وعمان، وفي المدن التجارية مثل: عدن والبحرين والكويت، وقد أدى الانتقال من البداوة إلى الاستقرار في حالات عديدة والاحتكاك بالعالم الخارجي الأكثر تطوراً في وقت لاحق إلى تقوية الروابط القبلية بدلاً من إضعافها»[٨].

وإذا كان البحاثة الأكاديميون يثيرون «أُسطورة» الانحدار السلالي، فإن الوعي الاجتماعي لأعضاء القبيلة باعتبارها حالة معيشة لا تحيي هذا الشعور، بل إنها لتستميت في الدفاع عن حجم إثباته.

---

(٨) انظر: Fred Halliday, *Arabia without Sultans* (Harmondsworth; Baltimore, MD: Penguin, 1974).

٣ ـ العصبية القبلية

انتهيت في المباحث السابقة إلى أهمية القبيلة في صياغة الحياة الاجتماعية في الجزيرة العربية باعتبارها تراثاً اجتماعياً موغلاً في القدم لم تستطع الحقب إلى حدود أواخر القرن التاسع عشر الميلادي أن تضعفه، وقد يكون ذلك راجعاً في تقديري إلى العزلة الجغرافية التي تميز الجزيرة، ما حال دون احتكاكها بأنظمة اجتماعية أخرى معتمدة على المجالات الحضارية المجاورة، وقد تكون للعوامل الأيكولوجية المميزة للجزيرة بالجفاف والصحراء دوراً حاسماً في دفع الأفراد إلى الالتفاف داخل القبيلة لما تمثله من حصن يحميهم ومهدٍ يحتضنهم فينشئهم على قيم معينة معنوية ومعاشية.

غير أن القبيلة ما كانت لتصمد لولا عوامل داخلية حددت إلى أقصى بُعد استمرارها وبقاءَها، فضمنت لها التعاقب جيلاً بعد جيل.

وعلى الرغم من أهمية العوامل الخارجية في تحديد تماسك القبيلة واستمرارها، فإن للعوامل الداخلية أثرها الحاسم، ونعتقد أن الضامن المهم للقبيلة، وأحد شروط تماسكها المانع لانحلالها هو العصبية.

أ ـ تعريف العصبية:

رَاج استعمال كلمة العصبية في اللغة العربية بمدلول سلبي هجين يفيد نصرة القريب والتحامل على من يناوئه، بقطع النظر عن الموقف الأخلاقي الذي يلزم تبيّن إن كان ظالماً أو مظلوماً.

فالعصبية هي الذود عن الجماعة والدفاع عنها من دون تبصر، ومنها اشتُقّ التعصّب.

ولعل ما زكّى هذا المعنى المضمون السلبي هو ما يُروى عن الرسول (ﷺ) حينما اندلع شجار بين الأنصار والمهاجرين في غزوة بني المصطلق على عين ماء، سرعان ما تحول إلى اقتتال بين الطائفتين: «دَعوها فإنها مُنتنة»[9]، وذلك ما يؤكد

---

(٩) انظر: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، **صحيح البخاري مع الفتح**، طبعة المكتبة السلفية (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١٤، ص ٢٨، الحديث رقم (٣٥١٨)؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٩٨)، ج ٤، الحديث رقم (٢٥٨٤)، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، **سيرة ابن هشام**، تحقيق عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي؛ القاهرة: دار الريان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج ٣، ص ٤٠٢.

أن العصبية «رُوح» ومشاعر قوية كانت تتحكم في الحياة الاجتماعية لعرب الجزيرة قبل مجيء الإسلام، على الرغم من الجهد الكبير الذي بذله الرسول (ﷺ)، فقد انقلبت الأمور انقلاباً جذرياً بعد وفاته لتعاود العصبية القبلية ظهورها من جديد، وتحكم صياغة التاريخ السياسي للعرب إلى حدودنا الزمنية الراهنة[١٠].

العصبية مشتقة من العُصبة التي تُفيد الجماعة، التي لا تتكون من تجمع أفراد في مساحة معينة من دون احتساب مشاعرهم، بل تفيد، وبالمقام الأول، الجماعة من الأفراد، وقد غدت أعضاؤها لحمة واحدة يتناصرون ويتضامنون ويتكاتفون على قاعدة النسب باعتبارها الصلة الدموية المجمعة لهم أياً كانت مواقعهم وديارهم.

إن العصبية لتتكفل بتحويل القبيلة من شتات أفراد إلى كتلة واحدة ملتحمة أشدّ الالتحام، وذلك بفضل التناصر على قاعدة الدّم، وهو تناصر يغذي مشاعر الأفراد وأحاسيسهم ويصهرهم في ضمير جمعي قوي لا على قاعدة الفكرة أو المصلحة، كما يحدث في الأحزاب أو النقابات وسائر المنظمات حديثاً، بل على عنصر الرابطة الدموية.

ويفضي هذا القول إلى تحديد العصبية مع الجابري على النحو التالي: رابطة سيكولوجية تغذي إحساساً جماعياً مشتركاً بالانتماء يتجاوز أحياناً حدود الزمان والمكان، ويُمثل هذا الإحساس لا مجرد قناعة عقلية خالصة يمكن إثباتها ودعمها استناداً إلى أحداث أو وقائع تزكيها، إنها تمثل اعتقاداً راسخاً ولا تعصباً لا يمكن الشك فيه، فهي تتجاوز ذلك كلها، لذلك يَصعب إضعافه بمجرد دحضه معنوياً.

العصبية، كما يعتقد الجابري كذلك، يمكن تمثلها «حالة من حالات» الوعي: «إن هذا الوعي العصبي الذي يَشدّ أفراد العصبة بعضهم إلى بعض، ويجعل منهم كائناً واحداً تفنى فيه ذوات الأفراد، هو العصبية بالذات. فالعصبية إذن: رابطة اجتماعية سيكولوجية، شعورية أو لاشعورية فقط، تربط جماعة ما، قائمة على القرابة ربطاً مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك القوم كأفراد أو كجماعة»[١١].

---

(١٠) انظر: جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر.**

(١١) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٦٨.

وعلى هذا النحو يمكن أن نحدد أركان العصبية، أي مجموعة الأسس التي لا تقوم إلا عليها.

ب ـ أركان العصبية:

(١) النسب:

تميز العرب بإعطائهم بالغ العناية مسألة النسب، بل يكاد هذا الأمر أن يكون ميزة عربية خالصة، ودليل ذلك أن النسابة «كانوا ابتداعاً عربياً قبل أن يتحول إلى هاجس حديثاً في الدول الغربية، ويقتضي النسب جملة من الشروط منها: المعنوية الأدبية، ومنها: الموضوعية.

ومن بين تلك الشروط نذكر الرابطة الدموية، أي الانتماء إلى انحدار سُلالي واحد، عادةً ما يكون من جهة الأب، فهي عصبية ذكورية بالدرجة الأولى، خصوصاً إذا ما أخذنا بالاعتبار ندرة الزواج الخارجي في تلك المجتمعات، فلكي تحمي العصبية ذاتها تعمد إلى إعلاء شأن الزواج الداخلي والتضييق على الزواج الخارجي إلى حدّ المنع، وذلك ما يضمن «نقاء النسب وصفائه»، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن عدم اندماج القبائل مع بعضها البعض لا يجعل لأفرادها خياراً من الزواج بالبعيدات إلا ما ندر[١٢].

فالرابطة الدموية تحث الأفراد ـ من حيث يشعرون أو من حيث لا يشعرون ـ على نصرة ذوي القربى وحمايتهم دفاعاً عن تلك الرابطة بالذات قبل الدفاع عنهم كأفراد، وذلك معنى النصرة.

إن الرابطة الدموية تتكفل بالدفاع عن صفاء النسب ولحمته ودرء وهنه وكل ما يهدد استمراره: «إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو في معناه، وذلك لأن صلة الرحم طبيعية في البشر على الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة»، فالقريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو الاعتداء عليه، ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام فربما تُنوسي بعضها ويبقى منها لغيره، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من

(١٢) تقيد القبيلة نفسها في الدولة التي تحرم زواج مواطنيها من خارج الدولة.

الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه، ومن هذا الباب الولاء والحلف»[١٣]. إذ نُعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللُحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها».

العائلة هي نواة القبيلة والعشيرة التي هي مجموعة عوائل وأسر عصبوية، فإذا ما تكاثرت العشائر كوّنت قبيلة، وإذا تعددت القبائل كونت شعباً، والقبائل ليست كلها عصبوية فهناك النسب والحلف والتناصر، وليست العنصرية أو النعرة شرطاً أساسياً للقبيلة، فالعلاقة القبلية قد تضعف وتتحول إلى عداء وخصومات وأحياناً غزو إذا كانت القبيلة كبيرة عدداً ومساحة جغرافية ممتدة، مثل قبيلة حرب، حيث كان يغزو بعضهم بعضاً، إلا أن هناك وحدة سياسية ودفاعية إذا ما غزتهم قبيلة أخرى، وقد يكون المثل العربي الشائع (أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب) إفرازاً لتلك الظاهرة القبلية.

والمتأمل في الأنساب العربية يلاحظ أنها أحياناً تتوسع وتضيق، تتقاطع وتنقطع لا بمفعول المصاهرة والتناسل وما شابههما بل بمفعول الاستلحاق والولاء والحلف وما شابهها، ما سيقع تفصيله لاحقاً.

(أ) **النَّسب الضّيق**: فالعرب لظروفهم الطبيعية ومزاجهم الجماعي كانوا أقل الأمم معاشرة لغيرهم من الأمم، فما بالك بقبائلهم التي كانت أحرص على حفظ نسبها ومنع اختلاطها، على الرغم مما كان يحدث بين الحين والآخر من توسيع، كنت قد أثرته آنفاً، فالانغلاق القبلي الذي يُحدث عزلة وتشرذماً كان يناهض مبدأ ومصلحة قيام سلطة مركزية تبسط سلطانها على فضاء جغرافي كانت القبائل بفعل تضامنها تتنافس على تقسيم حدوده وتتفاعل على الاستفراد بالرّزق منه.

إن الظروف الطبيعية وما فرضته من طباع نفسية فردية وجماعية وخصال أخرى اجتماعية التي حببت لبدو العرب وقبائله حياة الفوضى، والاستهتار بالقانون الشمولي الذي يروم بسط نفوذه على الجميع، فابن القبيلة يخضع لأعراف قبيلته في المقام الأوّل لوجود قيم وأعراف عربية لها قواسم مشتركة، فإن القبائل كانت تشترع باستقلال بعضها ببعض.

---

(١٣) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ١٢٩.

(ب) **الحلف**: كأن تتحالف قبيلتان على الدفاع عن بعضهما البعض، أو الاتفاق على شروط محددة، مثل حلف الفضول[(١٤)]، حيث تحالفت قبائل قريش بمكة ألا يقربها ظالم سواء من أهلهم أم من غيرهم، وقد امتدحه الرسول (ﷺ)، ومثل حلف النخوة، كنخوة شبابه التي تضم حرب وعتيبة وزهران وشهران، فإذا انتخى أي فرد من أفراد هذه القبائل بشبابه كان على أي فرد من هذه القبائل نصرته.

(ج) **الاستلحاق**: وهو الالتحاق بقبيلة أخرى، سواء فرد أم جماعة، ويذوب الملتحق بالقبيلة الملتحق إليها وينصهر بها، له ما لها وعليه ما عليها. وبهذا الاستلحاق ينسلخ من قبيلته الأصلية ويذوب في القبيلة المختارة، وكأنه منها تماماً، ما عدا فقدانه لرابطة الدم.

(د) **جار الطنب**: وهو الجار اللصيق ويقال: جار الطنب كناية عن القرب المكاني وليس لأنه يضع وتد بيته المصنوع من الشعر في وتد بيت جاره المصنوع من الشعر كذلك. فتلك قد تكون حالة نادرة إن حدثت. وهذه دلالة على التصاق الجيرة. والعرب البدو في الجزيرة العربية لا تقبل الجار المعروف عنه شهادة الزور أو الكذاب أو المنافق أو مهدور الدم أو من آذى جارته أو طرد ضيفه.

---

(١٤) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، ٢٠ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢)، ج ٦، ص ٣٣؛ أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **صحيح ابن حبان**، بترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، المتوفي سنة ٧٣٩ هـ؛ حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين أسد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٢١٧ و٢٣٢؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ١٠ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٣٦م])، ج ٦، ص ٣٦٤ و٣٦٧ ـ ٣٦٨؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر: **تجريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد أو التقصي لحديث الموطأ وشيوخ الإمام مالك**، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري [وآخرون]، الطبعة المغربية ([د. م.: د. ن.]، ١٩٦٧)، ج ٩، ص ١٤٤، **والاستيعاب في معرفة الأصحاب، المطبوع بحاشية الإصابة** (بيروت: دار صادر، ١٣٢٨هـ/[١٩١٠م])، ج ١، ص ١٣١؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١٠، ص ١٠٢، أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ١، ص ١٢٨-١٢٩؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، عني بتصحيحه وتنسيقه والتعليق عليه السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، ٤ ج في ٢ ([د. م.]: عبد الله هاشم اليماني المدني، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ١٠٣؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **السيرة النبوية والمعجزات**، تحقيق مصطفى عبد الواحد (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ و٢٦٧، وأبو عبد الله محمد بن إسحق الفاكهي، **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه**، دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش (مكة المكرمة: مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، ١٤٠٧هـ/[١٩٨٧م])، ج ٢، ص ٢٠٨.

(هـ) **الناصي**: وهو القاصد المؤمم وجهه شطر شخص مشهور ومعروف، فإذا عرض له أذى في الطريق قال: إنني قاصد فلان، والذي عادة ما يكون شيخ قبيلة، أو رجل فارس شجاع يُخاف من مثله، فلا أحد يتعرض له حتى يصله، وإذا قال: أنا «ناصي» فلان فكأنه قال: أنا بوجه فلان.

(و) **الجار**: ولو لم يكن جار الطنب، فالجيرة مقدسة عند البدو العرب، وقد حض عليها الإسلام(١٥).

(ز) **طنيب الطنب**: وهو سماح شيخ القبيلة التي بأرض قبيلته ربيع أو مراعي لقبيلة أخرى بأن ترعى في أرضه، فتتجاور القبيلتان بالأرض، أي تتصل خيام الأولى بخيام الثانية صاحبة الديار الأصلية(١٦). فليس النسب كما تبناه العرب ومارسوه مرادفاً في الحدود الضيقة للرابطة الدموية على الرغم من غُلويتها، بل عن المقصود على وجه الحصر بالنسب المرتبط دقة بالعصبية هو الانتماء الفعلي إلى جماعة نَسَبية مخصوصة، أي إلى عُصبة ما. فالمقصود بالنّسب حينئذٍ، وكما ذهب إلى ذلك ابن خلدون، ليس القرابة الدموية وحدها بل كل ما يكون «باعثاً للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب»(١٧).

لقد وَسّعت العصبية في التراث العربي رابطة النسب وجعلتها تتجاوز الحدّ السلالي الذي تفرضه الرابطة الدموية. إنها عصبية توسعية امتدادية تتسم بالدينامية(١٨).

(٢) التناصر:

التناصر من المبادئ الأساسية لنشأة العصبية، فهو الذي يمكّن قبيلة ما من تجاوز تشتتها وتشرذمها وتخلخل بنيتها وتفتت أفرادها إلى عصبة ملتحمة

---

(١٥) انظر: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، «حديث الجار»، الحديث رقم (٦٠١٤)؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٩٨)، الحديث رقم (٢٦٢٤)، وأحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، الطبعة اليمنية (بيروت: تصوير دار صادر، ١٣٨٩هـ/[١٩٧٠م])، ج ٦، ص ٢٣٨.

(١٦) أيوب صبري (باشا)، **مرآة جزيرة العرب**، ترجمة وتعليق أحمد فؤاد متولي وأحمد المرسي الصفصافي (الرياض: دار الرياض للنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٣٥٦.

(١٧) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٤٢٤.

(١٨) علي الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته** (بيروت: دار كوفان، [د. ت.])، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

يتعاضد أفرادها ويتكاتفون لدرء العدوان وتحقيق المصالح الجماعية. فالعصبية حاجة ملحة أوجدتها إيرادة البشر. بها يحفزون الهمم ويذودون عن الحمى. إنها تتطلب نصرة وتناصراً إذا رامت أن تكون منيعة فاعلة، يمتدان حينما تنصهر إرادات أفراد القبيلة في إرادة عليا هي إرادة عصبيتهم، حتى لا تتحول إلى عصبة مفرقة مشتة.

إن العصبية لقادرة على تحويل الضعف إلى قوة إذا أفلحت في شدّ الأفراد إلى بعضهم بعضاً، وتحفيز هممهم وملازمة بعضهم، إنها أكثر من مجرد تضامن يقوى ويفتر بالمناسبة. وتنمّي العصبية لدى القبيلة جملة من قيم الاستنفار والهمة مثل الإحاطة والحذر واليقظة ما يعزز اندفاع أبناء القبيلة إلى التشبث بقبيلتهم تلك على اعتبارها الحصن الذي به يلوذون به لما يمنحهم من أمن وسلم.

الفصل الرابع

نظام الغزو (نظام القوة)

أشرت لاحقاً إلى ما أسميته الاقتصاد الغزوي، وأنا بصدد دراسة نمط الإنتاج السائد في الجزيرة العربية قبيل ميلاد الدولة السعودية الحديثة. إن الغزو في الجزيرة العربية قبل الحرب العالمية الأولى وميلاد النظام العالمي الذي شكل قيام الدولة القطرية كان ظاهرة اجتماعية اقتصادية، ولم تكن الجزيرة العربية ومن يستوطنها من القبائل العربية استثناءً بل في آسيا الوسطى والقبائل العربية في إفريقيا الشمالية وحتى القبائل السوداء في إفريقيا تمارس الغزو.

الغزو هو المحور الذي يتمحور حوله المجتمع القبلي (البدوي)، وقد يكون في وجه من وجوهه معياراً لإبراز قيمة الشجاعة وحماية الضعيف، فمدح الشجاعة والحلم والكرم، وذم الجبن والغدر وقتل الضعيف أو الجار قيم مقدرة في المجتمع القبلي، وظاهرة الغزو هي التي توحد القبيلة وتجعلها تلتف حول نفسها، فالخوف أو الطمع معياران لتوحيد القبيلة كتلة واحدة متماسكة ومترابطة، فالمجتمع القبلي يرحل ويستقر ويرعى ويهبط البنادر للتزوّد بالمؤن ويغزو باعتباره كياناً واحداً، وهو ما أعطى المجتمع القبلي قوة وتماسكاً.

وهنا يظهر التقسيم القبلي إلى قبائل وعشائر وفخوذ وبطون وعوائل سواء بالنسب أم الحلف، والغزو هو الذي يشعل المنافسة بين القبائل، فتترتب القبائل في السلم الاجتماعي وفق مفعولهم في الغزو. ويؤدي الغزو إلى تراتب القبيلة أو تشرذمها. وقد يكون من مقاصد الغزو إظهار قوة شوكة القبيلة لتهابها بقية القبائل ولا تطمع فيها.

والوجه الآخر للغزو ليس بقصد التدمير أو الكراهية أو العدوانية، ولكنه بدافع الاقتصاد القبلي بما يجنيه الكسب الغزوي من أخذ الماشية والخوّة ورفقة الطريق والرسم على الطريق وتأجير القوافل للتجارة أو الحج. وقد يكون الغزو راية سيادة القبيلة على الأرض بما فيها من ماء ومرعى ولاحتراف الغزو، والتصاق الشجاعة في القبائل كثيراً ما تستنجد بهم الإمارات على بعضها بعضاً. وذلك لاستعدادها الدائم لطوارئ الدفاع، أو الهجوم ما يجعلها دائماً في جاهزية عسكرية تحت كل الاحتمالات.

إن رحى الحرب لا تدور من أجل مطامع سياسية، أو من أجل الاستحواذ على منطقة أو إقليم، إلا أن القبيلة تجرّ إلى ذلك جراً، وذلك في أكثر من مناسبة، ويكون الغزو مبرراً عند القبائل عندما تستنجد بها إمارة على أخرى، أو عندما ترغب إحدى الإمارات في استحصال الزكاة من القبيلة عنوة، أو عندما تستبيح دولة ما أراضيها وحرماتها كمواجهة قبيلة حرب مع الدولة التركية والمصرية، أو عندما ترفض قوافل الحجيج دفع الرسوم المقررة للقبيلة، أو عندما يتحرش بها الطرف المديني، سياسياً أو اقتصادياً. فالقبائل العربية لم تكن معزولة عن بعضها بعضاً، بل كانت ترتبط في ما بينها من جهة، وبينها وبين المدن من جهة أخرى بتحالفات واتفاقيات. هناك كثير من الوثائق المكتوبة عن القبائل وعدد من الاتفاقيات المعقودة بين بعض القبائل، المكتوبة على شكل قواعد ومعاهدات وتحالفات سياسية وعسكرية والتي كانت تعقدها هذه الجماعات في ما بينها وبين بعض القبائل الأخرى أو الإمارات المحلية أو الدول، كالدولة التركية، أو أمراء الحج كالحج الشامي، أو الحج المصري، وقد أوضحت هذه الوثائق العلاقات والروابط التي كانت تجمع الوحدات القبلية في وحدة سياسية وحربية واحدة.

ذكر لنا المؤرخون الدوافع والأسباب الظاهرة والكامنة التي تحشد القبائل في أتون العمليات الحربية ضد بعضهم بعضاً، أو ضد الإمارات والدول وأمراء قوافل الحجاج[١]. والتي يكون السبب الرئيس فيها محاولة نقض تلك المعاهدات

(١) انظر: فائز بن موسى البدراني، **التنظيمات القانونية والقضائية لدى قبائل الحجاز قبل العهد السعودي: دراسة موثقة عن التنظيمات القانونية والقضائية لقبيلة حرب**، ٢ ج (الرياض: دار البدراني، ٢٠٠٠)، وأيوب صبري (باشا)، **مرآة جزيرة العرب**، ترجمة وتعليق أحمد فؤاد متولي وأحمد المرسي الصفصافي (الرياض: دار الرياض للنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٣٤٣.

مع الأطراف الأخرى، بعكس ما يثيره بعض المؤرخين المؤدلجين في الجزيرة أو العواصم العربية بأن البدو يقطعون الطرق على الحجاج، وذلك ما سيأتي إيضاحه في ما بعد. ومن هذا يتضح أن اقتصاد الغزو أفرز نظام الخوّة والصرة والرسم على النحو التالي:

١ ـ نظام الخوّة

يتعرض معظم من كتب عن الجزيرة العربية إلى مسألة الخوّة، فترد كلمة دفع الخوة مبثوثة في سياق حديثهم عن الحالة الأمنية قبل تَكَوُّن الدولة الحديثة[٢]. وقد تكون هذه الدراسة أول من وضع نظاماً للخوة وإعطاها وجهها القانوني على نحو ما سيأتي إيضاحه: فقد كانت التجمعات الحضرية ضعيفة عسكرياً، ولهذا كانت مضطرة إلى عقد تحالفات مع القبائل التي كانت هذه التجمعات خاضعة لها سياسياً وعسكرياً، فالحالة الاقتصادية في مرابع القبيلة، سواء بادية أم شبه مستقرة، كانت أحسن حالاً من ساكني القرى في الواحات العمرانية التي تنحصر الحياة الاقتصادية فيها على الفلاحة المتطلبة المشقة والجهد الكبيرين، وذات بيئة غير صحية حيث المستنقعات ذات الأوبئة، وتفشّي مرض الجدري والرمد الذي سبب للكثير من السكان العمى أو العور، وأمراض أخرى كثيرة تجعل الأجسام دائماً معتلّة، وقد لا تخطئ العين المجردة هذه الظاهرة بين كبار السن في نجد، وخصوصاً المشتغلين بالعلوم الشرعية من فقه وفتوى وتدريس، حيث يستوعب العلم الشرعي الذي يعتمد على الحفظ، فاقد البصر، والمعتلة أجسامهم التي لا تقوى على شظف مشقة الفلاحة، ولا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، كما يكون العلم الشرعي مقصد الفئات الأقل في السلّم الاجتماعية، إذ تتعزز مكانتهم الاجتماعية. وقد امتد هذا التطلع إلى الأجهزة الإدارية، حيث تبوأوا أرفع المناصب، وهو سلوك محمود للمجتمع المدني إذا كان الانفتاح على أهل الجدارة الاستحقاق من أي فئة كانت.

وقد يكون مذموماً إذا نزعت بعض الفئات المستفيدة إلى الثأر بأثر رجعي، واختطفت الوطن من خلال الدوائر الضيقة فئوياً ومناطقياً ودوائر المصالح الخاصة والسمسرة.

---

(٢) تركي الحمد، **دراسات إيديولوجية في الحالة العربية**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ٣٦.

وقد كانت حياتهم الاقتصادية تعتمد، بالإضافة إلى الزراعة، على الحرف المهنية التي تعتبرها الثقافة القبلية مسبّةً وعاراً، وغير ذات جدوى اقتصادية، فهي تجني عوائد على حد الكفاف والرزق اليومي.

واعتماداً على تشخيص الحالة الاجتماعية لتركي الحمد: فإن الحضر (حضر نجد) عادة ما يلجأون إلى عقد تحالفات مع القبائل لتجنب المخاسير من خلال دفع مبالغ مالية تسمى الخوّة مقابل سيادة القبيلة على أرضها، والتزامها بحماية الحضر وتيسير تنقلهم في ذمة القبيلة وحماها[٣].

فكأن القبيلة أوجدت نوعاً من نظام الأمن والسلم لسكان القرى وعدم الاعتداء عليهم طالما هم في حماية القبيلة لتأمين تنقل تجارتهم وعبورهم لأغراض أخرى خلال مرورهم بالأراضي الخاضعة لسيطرة القبيلة مقابل ما يدفعونه من مبالغ لم تكن محددة، إلا أنها تخضع للاتفاق والعرف بين الطرفين، هذه المبالغ التي تدفع للقبيلة تسمى الخوّة. وقد تكون رمزية في بعض الأحيان.

والخوة تعني علاقة ما، فكأن الذي قدم هذا المبلغ يطلب أن يكون أخاً للقبيلة ويكون قبول القبيلة للمبلغ قبولاً بأخوّته، فستدافع عنه مدافعتها عن نفسها، وقد تتطور الخوّة إلى نوع من التواصل والتعارف حتى بعد تكوّن المجتمع الحديث، فالكاتب يعرف بعضاً من كبار السن في قبيلة (حرب) ما زالوا يتواصلون مع أناس من سكان القرى كان حبل «الأخوة» ممدوداً بينهم، حتى إنها تطورت إلى ما يشبه الرحم أو المعرفة الحميمة، فكلمة الأخوة لها مدلولها السلمي وليس الحربي. هذا من حيث التواصل الاجتماعي، أما مدلولها السياسي السائد في ما قبل، فكونها رمزاً للسلطة والسيادة، فدفع الخوة للقبيلة يؤكد سيادة القبيلة على نطاقها الجغرافي.

ومن الناحية الاقتصادية، الخوّة تعني مبلغاً من المال يدفع لشيخ القبيلة التي يقع دافع الخوّة في حمايتها وتحت نفوذها، فالعبء الأخوي يقع على كل من رغب في حماية القبيلة وتوفير الأمن النفسي والمادي له، وذلك لمدة عام، تجدد تلقائياً ما لم يكن اعتراضاً من أحد طرفي العقد الأخوي، وبموجب هذا العقد الأخوي تلتزم القبيلة بعدم الإغارة على القرية وعلى كل من وقع تحت العبء

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

الأخوي، وعدم سلب ممتلكات سكان القرية، كما أن القبيلة تحمي القرية من الاعتداءات من القبائل الأخرى.

ويدفع المسافر أو التاجر الذي يريد أن يعبر منطقة القبيلة مبلغاً من المال، وذلك لمرة واحدة عن كل سفرة لأحد أفراد القبيلة الذي يصحبه حتى يتجاوز نطاق القبيلة، ويسمى هذا الشخص في لهجات القبائل في الجزيرة العربية (خوي)، أي مرافق.

ولا تعتدي القبيلة على القافلة، أو أقل من القافلة، إذا كان خويها من أحد أفراد قبيلتهم، أو إذا قال أحد إنه بوجه فلان من القبيلة، فوجه وذمة أحد أفراد القبيلة هو وجه وذمة كل القبيلة في العرف القبلي، وهذا عرف محمود كثير ما يحقق الأمن والسلم لعابري السبيل والتجار والحجاج. بل إن بعض شيوخ القبائل لا يأخذ الميرة، أي الحملة التي تجلب الأرزاق ولا الراوية التي تحمل الماء للسقيا، وقد اشتهرت قبيلة حرب بذلك العرف الممدوح. وهذا ما ذهب إليه المؤرخ التركي، أيوب صبري باشا، بأن دفع هذا المبلغ لأجل المرافقة في الطريق: «كان لكل قبيلة منطقة خاصة بها من الأراضي وموقع محدد لها تم تحديده من قبل عظماء القبائل وكبرائها، لا يجوز لأي قبيلة أن يتعدى نفوذ رجالها هذه الحدود، فلا يمكن أن يكون آمناً على حياته، بل لا بد أن يتخذ لنفسه أثناء عبوره هذه المنطقة، دليلاً أو رفيقاً من رجالات القبيلة المشهورين وذوي النفوذ بين أفراد القبيلة كلها»(٤).

وتتطور الخوّة إلى نوع من السفارة، فقبيلة حرب يوجد لها سفير مقره حائل، يستقدم حجاج إيران والعراق حيث يرافق قوافل الحجاج والمسافرين للحماية وإرشادهم حتى دخول المدينة المنورة، المركز الرئيس لقبيلة حرب.

أما القوافل التجارية، أو قوافل الحجاج فتدفع الخوّة لكونها بمنزلة رسوم عبور لأراضي القبيلة، وهكذا يتم رسم العبور من قبيلة إلى أخرى، وأعتقد أن هذا النظام قد بدأ تاريخياً في آخر عهد الدولة العباسية، وهو يمتد وينحسر بحسب قوة المركز وضعفه. الخوّة ظاهرة سائدة تتداخل فيها عوامل السيادة على الأرض ومنطق القوة والعامل الاقتصادي، ويلتزم بها البدوي ويعلنها من دون

---

(٤) صبري (باشا)، المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

حرج، فإذا قبض رسوم (الخوة) فإنه يلتزم بالأمن والتواصل الاقتصادي والاجتماعي والدفاع عن دافعها بما يشبه الحماية والدفاع في ما تعارفت عليه النظم العصرية من حماية الدولة القوية للدولة الضعيفة، وكان هذا الوضع سائداً في الجزيرة كلها، ولا يلقى استنكاراً، بل إنه من النظم المألوفة الشائعة.

٢ ـ نظام الصرة

أمّا نظام الصرة فهو مبلغ من المال تدفعه الدولة التركية لمشايخ القبائل ـ كما يتضح من الوثيقة رقم (٤ ـ ١) ـ مقابل تأمين مناطقهم، وبالذات طرق القوافل التجارية وقوافل الحجاج، وكذلك رمز لسيادة الباب العالي على المنطقة. والصرة اقتصادياً أقل تكاليف من إقامة مراكز أمنية على طول الطريق التي لا تتمكن الدولة مع ذلك على ضمانها لضعفها أمام القبائل، فاكتفت الدولة العثمانية بوجودها الرمزي في الحرمين الشريفين ونظام الصرة في المناطق الواقعة على مسار الحجاج وحملاتهم العسكرية. كما يتضح من الوثيقة رقم واحد التي توضح بعض المستفيدين من قبيلة حرب في الصرة التركية وجدت في كشف دفاتر حسابات خزينة المدينة المنورة إبان امتداد ولاية الخلافة العثمانية على الحجاز (مكة والمدينة).

الوثيقة رقم (٤ ـ ١)
أسماء بعض المستفيدين من قبيلة حرب في الصرة التركية
(بعض أعيان قبيلة حرب في كشف خزينة المدينة سنة ١٢٥٥هـ)

جاء في كشف دفاتر حسابات خزينة المدينة المنورة المحرّر في ٢٢ محرم سنة ١٢٥٥هجرية ما يلي: (كشف من دفاتر حسابات خزينة المدينة المنورة عن المنصرف إلى الشيخ زيد بن محمود شيخ مشايخ عربان حرب ومذكورين في مقابلة تسكين الفتن ومنع الفساد وغيره حكم المؤرخ فيصرف ذلك بموجب أذونات بختم حضرة محرم آغا محافظ المدينة المنورة حالاً وإيصالات بأختام مذكورين حك المين؟ المؤرخ أدناه:

منصرف إلى الشيخ زيد المذكور:

ـ ٥٠٠ إيصال في ٤ ـ ١٢٥٤هـ أجر هجانه مرسلون لجمع الجمال لمشال الذخاير إلى المدينة.

ـ ٦٠٠ وإيصال في ٢٢ ـ ر ـ ١٢٥٤هـ منصرف إلى الشيخ زيد المذكور كونه مقيم بالمدينة المنورة.

ـ ٢١٠٠ ايصال في ٥/ ٥/ ١٢٥٤هـ باسم المذكورين نظير توجههم للبحث عن الذي جاري فيهم الفساد بوقت دعوى مرحوم عثمان بك:

٢٥٠ محمد ولد أخي الشيخ زيد.

٣٥٠ محمود ولد أخي الشيخ زيد.

٥٠٠ عبيد بن نويفع وجماعته من الحوازم.

٢٥٠ عطية الله القليطي

٤٠٠ محمد ظافر ورفيع ومذكورين من يد الشيخ زيد.

ـ ٥٠٠ وإيصال في ١٣/ ٥/ ١٢٥٤هـ باسم الشيخ زيد المذكور لزوم مصروفه بالمدينة مدة إقامته بداعي الضيوف الذين يحضرون لطرفه.

منصرف إلى الشيخ مفرّج بن جار الله ومذكورين بمعرفته على يد الشيخ زيد:

ـ ٦٠٠ إيصال في ٥/ ٥/ ١٢٥٤هـ لزوم المذكور وسليم بن عوّاد عن توجههم للبحث والتفتيش عن الذي جاري فيهم الفساد بوقت دعوى مرحوم عثمان بك.

٤٠٠ مفرج المذكور.

٢٠٠ عواد بن سليم.

ـ ٤٥٠ وإيصال في ٨/ ٧/ ١٢٥٤هـ باسم مفرّج المذكور وجبر بن جويبر نظير حضورهم بالمدينة في لزوم المصلحة وتسكين الفتن على يد الشيخ زيد: ٣٠٠ مفرّج المذكور

المصدر: فائز بن موسى البدراني، **فصول من تاريخ قبيلة حرب في الحجاز ونجد** (الرياض: دار البدراني للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص ٤٥٧.

٣ ـ نظام الرسم

الرسم هو مبلغ من المال مقطوع يدفعه من أراد أن يجتاز أراضي القبيلة سواء بحملة تجارية أم قافلة حجاج، أم بشكل فردي لسفرة واحدة وعادة ما يصطحب معه خوي من أفراد القبيلة يحميه حتى يخرج من أراضي القبيلة.

وهذه المسميات كلها ذات المبالغ النقدية التي ذكرناها والأوقات التي تدفع بها ومدتها وكيفية دفعها والفائدة المرجوة من دفعها والنتائج المترتبة على دفعها تنطوي على ما أسميناه بنظام الخوة عموماً.

فالخوّة كانت مصطلحاً يترتب عليه من حيث المعطيات والنتائج ما يترتب على النظام، وله قوة بمثل ما للنظام من قوة. وهذا ما دفعنا إلى نقل الخوّة من العادة المألوفة لدى القبائل إلى ما اعتبرناه نظاماً قبلياً له بُعده القانوني في الآثار والنتائج.

وتتماهى الخوّة في النظام القبلي مع ما هو معمول به في العصر الحالي تحت مسمى «الضريبة» التي تمارس بقوة الدولة، وإن كانت الضريبة أوسع بمفهومها المديني الاجتماعي من مفهوم الخوة التي تقتصر على أخذ العطاء مقابل الأمن والحماية فقط.

وعندما ندرس هذه الأعراف المالية القبلية دراسة تحليلية لا نجدها تختلف في مضمونها عما هو متبع في الدول الحديثة من فرض رسوم على القادمين إلى أرضها والمغادرين منها، فالدول الحديثة تفرض مبالغ محددة بحكم السيادة الوطنية، والقبيلة عندما كانت هي صاحبة السيادة على أرضها قبل الحكم المركزي، وهي كذلك تفرض مبالغ محددة بحكم سيادتها على أرضها، ومقابل الأمن الذي تتعهد به لجميع عابري أراضيها بعكس ما يبثه بعض المؤرخين من العرب المؤدلجين الذين يعممون أفعال اللصوص والسارقين الخارجين على النظام القبلي والأعراف القبلية على القبيلة. فأعمال الخروج على النظام العام وارتكاب الجريمة موجودة في أي مجتمع حتى في عصر النبوة. واليوم هناك من يسرق الحجاج داخل الحرمين الشريفين، ومن الحجاج أنفسهم، على الرغم من قوة الأمن السعودي والاحتياطات القوية لمكافحة هذه الظاهرة، وكذلك ما يواجه السواح في كل العالم على الرغم من الاستعدادات الأمنية لكل دولة في الوقت الحاضر.

إلا أن الذي أعطى هذه العادات القبلية بعداً سلبياً هو أن المؤرخين والكتاب عادة ما يكونون من الفئات الذين يواجهون هذه التكاليف، وهم كذلك نخبة الإدارة، ويستحوذون على آليات الإعلام ومنابره، وبدلاً من توجيه الاهتمام بالشأن العام وتعزيز اللحمة الوطنية سخروا إمكانات الإعلام المتاحة لهم وليست متاحة لغيرهم في إحياء ثارات قديمة، وعندما تدرك القبائل أنها المقصودة بالخطاب في الطعن بقيمهم فلن يكون في صالح من تبنى إحياء الماضي في أي حال من الأحوال. لا سيما أن القبائل بدأت تعي جيداً تهميشهم والخطوط الحمر بقصد وإصرار في وجه حراكهم ومشاركتهم.

هناك عاملان يدفعان هذه الإقليمية إلى تشويه القبيلة (البدو):

العامل الأول، إبراز محاسن الحكم المركزي وما يحققه من أمن للقرى والطرقات، وهو ملموس ومشاهد في كل أنحاء المملكة العربية السعودية، إلا أنهم يتجاهلون أن مادة الأمن السعودي هم أفراد القبائل البدو، وللحكم المركزي السعودي مزايا أخرى يمكن تكريسها في ذهنية المواطن من دون التجنّي على التاريخ وإحياء عوامل التجزئة والتشظي.

وعلاج هذه الظاهرة الخطيرة مسؤولية القيادة السياسية في المقام الأول والأخير. فكلما يحصل لا يمكن أن يكون له أي مبرر سوى الرضاء والمباركة من السياسي.

العامل الثاني، ترسبات نفسية وتغذية استرجاعية تاريخية كردة فعل لأفعال ماضية كانت متزامنة مع طغيان القوة التي عادة ما يظلم صاحبها حتى في وقتنا الحاضر، ولكن الإساءة بأثر رجعي تحت طائلة النظام الذي يسود الجميع ومن خلال آلية البيروقراطية التي يجب أن تكون مشاعة للجميع هي أكبر ظلماً ومعادلة غير منصفة، وقد لا تحقق الأهداف من وراء تأسيس الوحدة التي هي هدف الجميع، فتقسيم المجتمع إلى بدو وحجاز وقطيف وأحساء ويمن وشمال ومذاهب استغلالاً لمكاسب الدولة.

وقد لا تكون القيادة السياسة محرضة للأدلجة الأقليمية التي لا تؤدي إلى قوة المجتمع، بل تعيد الاعتداد بالقديم والماضي، فلكل ماضيه الذي تناساه من أجل حاضر موحّد، وليس مفرق. إلا أن الأدلجة الإقليمة والعائلية تمارس تحت أنظار القيادة السياسية ولم تتخذ حتى الآن إجراءات ومعايير للحيلولة دون تفشي هذه الظاهرة.

إن مفهوم إنجاز المواطنة لا يعني التجاور في السكن، أو الاشتراك في المواطنة باعتباره واقعاً سياسياً، وإنما يجب أن يكون واقعاً اجتماعياً يتأسس على بناء روحي ونفسي وثقافي يتجاوز كل عوامل الفرقة والتشرذم والانفراد بالثروة والجاه والمشاركة وفق مبدأ الجدارة والاستحقاق. ويقوم على بناء قيم المواطنة وحقوقها الاجتماعية والسياسية وجامعها العدل الذي يكرس قيم الانتماء الوطني لكل فئات المجتمع وأقاليمه ومذاهبه ونحله من دون تمييز.

ينقل تركي الحمد عن هلمز قوله: إن البدو والحضر في نجد يشكلون جزءاً من شبكة الظروف البيئية المتغيرة، والتحالفات السياسية المضطربة،

فالسكان كثيراً ما كانوا مرتبطين بسلسلة من التبادلات الاقتصادية المشتركة التي لا يمكن إهمال أهميتها في المساعدة على فهم طبيعة السيطرة السياسية والاجتماعية في نجد[٥].

كان الوضع السياسي والاجتماعي قبل توحيد الملك عبد العزيز المملكة العربية السعودية (سنة ١٣٥١ هـ) وضعاً يكون الأمر فيه للأقوى، فغياب السلطة المركزية ساعد على بروز ضرب من الهيمنة القبلية التي كانت تتصرف في مجال «الفوضى» والاضطراب فالولاء الوحيد كان للقبيلة التي مثلت وطناً ودولة في الآن نفسه.

الرحل والمستقرون كانوا خاضعين لحتمية الوضع الأمني السائد آنذاك في الجزيرة العربية، وهي حتمية العداءات المستمرة بين الإمارات والمشيخات، وبين القبائل بعضها البعض، وكذلك بين القرى في ما بينها، إذ عادةً ما تُزجّ القبائل في الصراعات بين الإمارات والمشيخات تلك[٦]، نظراً إلى قدرتها وجاهزيتها القتالية، ولما يتميز به أفراد القبيلة من بسالة وسطوة، لذا تحرص كل إمارة أو دولة على استمالتها والاستعانة بها لمحاربة الآخر.

وبعد بناء الدولة الحديثة تغير الوضع بوجود مركزية سياسية قوية، وبيروقراطية مهيمنة ذات تعاليم وأنظمة دائمة تقضي ظاهر نصوصها بأحقية المواطن في المشاركة، وأفضلية الكفاءة والاستحقاق والأهلية، لكن في روحها تعطي الحق بِلَيّ عنق النظام لمنافع الزبونية والشللية والفئوية والعائلة المؤدلجة برفض الآخر أياً كان! على حساب أغلبية المواطنين وأغلبية المناطق، كما سأناقش ذلك لاحقاً، وقد تمددت الأدلجة إلى البيروقراطية القضائية التي يكاد جميع إطاراتها وكوادرها من إقليم واحد، وذلك من خلال الأحكام القضائية بدوافع إقليمية ترتد إلى عمق الماضي، ما حدى بالتدخل السياسي في أكثر من موقف من خلال حقه في الولاية الكبرى على القضاء.

كان لهذا الوضع وأخذ الخوّة سبب مباشر وتأثير نفسي، أخذ أخيراً بالانبعاث على استحياء. إن شيوع التكنولوجيا وتطور وسائل النقل والخدمات

---

(٥) الحمد، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٦) انظر: فائز بن موسى البدراني، **فصول من تاريخ قبيلة حرب في الحجاز ونجد** (الرياض: دار البدراني للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص ١٥، وجون حبيب، **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**، ترجمة عبد الله بن مصلح النفيعي ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٢٣.

الذي جعل نشوء المدينة، وبالتالي المجتمع الحضري، أمراً لازماً وحتمياً، كان مشجعاً للقبائل البدوية من أجل الهجرة إلى المدينة، إلا أنه كان ضمن استيطان هوامش المدن والسكن في أحياء فقيرة، وبعضها من الصفيح[٧]. وبما أن المدن قد أصبحت مأرزاً للرزق والاكتساب والاحتراف. فقد تسلطت الإقليمية المؤدلجة التي يتسنم الوظائف العليا فيها قلة القلة، والتي لا تكتسب مبررات وجودها من نزاهتها أو تميزها الأخلاقي أو من استحقاق الكفاءة فيها ولا من مشاركتها مشاق التوحيد سواء من القبائل أم من العوائل في كل مناطق المملكة، إذ يشهد ماض كل منطقة أن هناك من ساهم في تأسيس هذا الكيان سواء كان ميدانياً أم لوجستياً، أو من ثبت على بيعته وصدقت وطنيته باعتبار الوطن للجميع. فقد تسلطت هذه الأقلية على مقدرات الثروة من المشاريع والعقود وتخطيط المدن والأحياء والتمكن في جهاز البيروقراطية، لا سيما المراتب العليا منها. وقد أصبحوا كذلك أعضاء مجالس الشركات المساهمة التي ستتحول الدولة في معظمها على القطاع الخاص بفعل نظام السوق الحر، وكذلك الهيئات الرسمية الجديدة التي تفوق الوزارات قوة. وبذلك ظهر ما يسمى بالمليونيرات الجدد.

من هنا أخذت الأدلجة الإقليمية التنفس بمكنون الماضي الذي كانت القبائل سبباً جوهرياً في تجاوز سيئاته (الإخوان).

كما أن الحالة السابقة ظاهرة تتميز بالفوضى التي يحكمها قانون القوة أياً كان مصدر هذه القوة، سواء كان مصدرها البدوي أم الحضري أم الدولة، أم حتى من قبيلة على قبيلة أخرى، أم عائلة على عائلة أخرى، أم من قرية على قرية أخرى. وذلك على خلاف الوضع القائم الآن كون الجميع خاضعين خضوع الطاعة والمواطنة أمام قانون الحكم المركزي الذي يفترض أن يكون الجميع متساوين في الحقوق كما هم متساوون في الواجبات.

إلا أن البيروقراطية تنزع نزوعاً ظاهراً نحو الإقليمية والعائلية وهي التي تبني للمناطق المهمشة وأكثرية السكان جداراً سميكاً يحول بينهم وبين عطاء الوطن في الوظائف العليا والفرص الاستثمارية والمشاريعية والخطط المستقبلية

---

(٧) أبو الحسن بني صدر، **إيران، غربة السياسة والثورة: دراسة معمقة للمجتمع الايراني عشية الثورة** (بيروت: دار الكلمة، ١٩٧٩)، ص ٣٦.

والمشاركة في الحكم المحلي وفي مجالس الشركات وإدارة البنوك وحتى المؤسسات الجديدة مثل مجالس النفط والاستثمار والتعليم والحوار الوطني والإفتاء والقضاء وغيرها كثير على الرغم من قدرة كثير من أبناء الوطن القيام بهذه المسؤوليات بجدارة.

وكذلك حرمانهم من كثير من الفرص المشاعة بحكم المواطنة، وإذا كان التمايز سُنّة الإقليمية فقد يكون للأكثرية تضحية الأفضلية لأصالتهم وتقديم أرواحهم رخيصة في الدفاع عن الوطن الذي تحققت هذه الفرص بسببه. ولاستعدادهم الدائم لدفع التكلفة الوطنية. إذا ما حصل تهديد للشرعية من أي جهة كانت، داخلية وإقليمية أم دولية.

لقد تفشت في البيروقراطية ظاهرة: من أنت؟ ومن هي عائلتك؟ وما هي منطقتك؟ وأين حارتك؟ وماذا أستفيد منك؟ وماذا تقدم إلي؟ وما هو مقدار ضعفك أمام شخصيتي؟ وما مقدار تبعيتك لي؟ حيث أصبح البحث عن القزم وتكريس ظاهرة القزمية في الدواوين الحكومية أولى بكثير من البحث عن الكفاءة والاستحقاق. وإيجاد الوظيفة على المقاس وليس البحث عن الشخص للوظيفة أو الموقع.

هذا وإن كان لا يتم أيديولوجياً من قبل القيادة السياسية، كما ذكرنا سابقاً، ولكنه أيضاً لا يتم مخاتلة من البيروقراطية، بل يتم أمام مرأى ومسمع القيادة وعموم المجتمع، ولم يعد توزيع المنافع والأعباء على أساس الحقوق والواجبات ولا بحسب مبدأ المواطنة والجدارة والاستحقاق. بل بأسباب الانغلاق الفئوي والتحيز الإقليمي. ما يجعل القيادة السياسية أمام الكثير من الأسئلة المفتوحة من جميع المواطنين الذين يرون استحقاقاتهم تشنق في حبال المصالح الخاصة، ما يجعل القادرين من أبناء الوطن الواسع يعيدون المراجعة أكثر من مرة، ويسألون السؤال الكبير والمفتوح (**هذا الوطن لمن؟**).

٤ ـ الخريطة القبلية للمجتمع السعودي وخصائص نسقه القبلي

يضم المجتمع حاضرة وبادية عدداً كبيراً من القبائل ذات القدم الضارب في التاريخ. فالقبائل البدوية تتحرك تحرك كثبان الرمل في الصحراء المجدبة، وهي تحتفظ بأنسابها أينما حلت وحيثما توطنت، ومن هذه القبائل في الجزيرة العربية نذكر:

أ ـ **قحطان**: يتمركز أغلبها في جنوب المملكة، وينضوي تحتها فروع كثيرة جداً، على سبيل المثال لا الحصر: عسير، شهران، آل سليمان، المساردة، الجحادل في نجد، وقبائل يام، وغيرهم كثير.

ب ـ **قبائل بني شهر، بالأحمر، بالأسمر، غامد وزهران، بني مالك، وحارث**: ومناطقهم النماص والباحة وميسان.

ج ـ **قبائل الطائف ومكة**: قريش وهذيل، وغيرهم.

د ـ **قبائل أصولها في مكة والمدينة وتمتد على كامل مساحة نجد والحجاز**، وهي:

ـ **حرب**: وهي أكثر القبائل السعودية عدداً ومساحة، حدودها من القنفذة جنوباً مروراً بجدة وشمال مكة حتى جنوب ينبع البحر وكافة الساحل الممتد من القنفذة حتى ينبع، ثم يتجهون إلى المدينة بكاملها، ثم تنحدر على امتداد وادي الرمة ثم القصيم بكامله، وتستمر بالانحدار حتى حفر الباطن[٨].

ـ **عتيبة**: وتمتد من مكة، ثم تنحدر إلى نجد فالرياض من دون انقطاع.

ـ **مطير**: في منطقة مهد الذهب، ولها مواقع في نجد والكويت.

ـ **جهينة وبِلِيّ والحويطات وبني صخر وبني عطية**: على امتداد الساحل على البحر الأحمر، ومدنهم ينبع، الوجه، ضباء، وحقل والشمال الغربي من الجزيرة.

ـ **شَمّر وعنزة**: في شمال المملكة، ولهم مواقعهم في العراق وسوريا.

ـ **سبيع والعجمان**[٩]: في نجد والأحساء. وأكثرية العجمان تتواجد الآن في الكويت، ونزوحهما للكويت كان منذ زمن ليس ببعيد. وتوجد عوائل حضرية في نجد تعود جذورهما لقبيلة العجمان وسبيع.

ـ **بنو خالد**: في الأحساء.

ـ **الدواسر**: في نجد.

---

(٨) محمد بن ناصر العبودي، **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: بلاد القصيم** (الرياض: دار المنامة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ج ١، ص ١٥٣.

(٩) انظر: باركلي رونكيير، **عبر الجزيرة العربية على ظهر جمل**، نقله من الإنجليزية إلى العربية منصور محمد الخريجي (الرياض: العبيكان للطباعة والنشر، ١٩٩٩).

هذه بعض القبائل الرئيسة، كما يتضح من الخريطة رقم (٤ ـ ١) التي تمثل توزيع القبائل في المجتمع السعودي.

الخريطة رقم (٤ ـ ١)
توزيع القبائل في المجتمع السعودي



المصدر: محمد المانع، **توحيد المملكة العربية السعودية**، ترجمة عبد الله العثيمين ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٢).

الفصل الخامس

التقسيم القبلي للعمل

التشتت القبلي والغارات على بعضهم بعضاً والعداء بين البدو والحضر هي السمة البارزة في مجتمع الجزيرة العربية قبل توحيد المملكة العربية السعودية. ولم يعرف السكان وبالذات في نجد تقسيماً دقيقاً للعمل، إذ كانت المهام الإدارية والسياسية والعسكرية هي هَم جميع الأفراد الذين يندبون أنفسهم للقيام به على نحو جماعي، إذ تتجمع كافة السلطات في شخص الأمير الذي لا يملك مؤسسات أو أطراً رسمية لأداء مهام الإمارة عدا أن له مساعدين وأعواناً، ولكن من دون تحديد مسميات أو التزام خدمة يومية مهنية مدفوعة الأجر شهرياً، كما هو معمول به حالياً، فكلما طرأ للأمير مشكلة داخل إمارته أو من قبل الإمارات المجاورة، ندب الشخص المناسب للمهمة التي تنتهي بانتهاء أداؤها[١].

ومن الناحية العسكرية، جميع أفراد المجتمع (قوة احتياط)، فعندما تندلع الحرب يصبح جميع الأفراد تلقائياً جنود حرب، وعندما تضع الحرب أوزارها يعود كافة أفراد القبيلة قوة عمل، كل بحسب مهنته السابقة. ومن الناحية السياسية يوجد ما يعرف باللجوء السياسي، فعندما يلجأ أحد أفراد القبائل أو الإمارات المجاورة إلى أمير آخر طالباً حمايته، يعطيه الأمير الأمان ويصبح لاجئاً سياسياً في العرف الدبلوماسي.

---

(١) عبد الرحمن زيد السويداء، **نجد في الأمس القريب** (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ص ٢٠.

أما من الناحية الاقتصادية، وهذا ما يعنيني في هذا الفصل، فإن الاقتصاد القبلي الذي يشتغل فيه الأفراد سواء كانوا بدواً رحلاً أم مزارعين أم صيادين، يعتمد ـ إضافة إلى الغزو ومختلف فوائد أنظمة الخوة والصرة وغيرها ـ على تربية المواشي والزراعة، والفلاحة وزراعة النخل، حيث يجمع التمر الذي هو جل غذائهم مع اللبن. ويحترف أبناء تلك القبائل المتناثرة على السواحل صيد الأسماك، ويقتنون الجمال التي هي وسائل نقل الحجاج، والترحال والتجارة وسقي الحقول الزراعية.

وأتفق مع سعد الدين إبراهيم، بقوله: «إن القاعدة الاقتصادية الرئيسة للبدو قطيع الماشية وذلك من أجل تأمين اللبن واللحم والصوف والنقل كوسيلة للتبادل»[٢]. وهو ما يحترفه البدو قبل اكتشاف النفط واستغلاله، أما بعد ذلك فقد تحول اقتناء البدوي للإبل والأغنام لغرض التجارة، حيث يبيع البدوي ماشيته مقابل مبلغ من النقود عادة ما تكون قيمته مجزية.

وفي الوقت الحاضر، لا فرق في أسلوب معيشته بين ما يعتمد عليه ابن المدينة، وما يعتمد عليه البدوي غير المستقر. فالسكر والشاي والأرز والخبز من الأفران الأتوماتيكية وحتى الغاز والكهرباء المتنقلة، فأصبحت مؤونة البدوي كالمستقر تماماً. كما كانت توفر القبائل في السابق للدول والإمارات والسلطات المحلية «اللوجستية» في حالة الحرب من خلال ما تؤمنه من جمال وخيول سواء لنقل المؤن العسكرية أم لنقل الجنود أم توصيل الإمدادات من الموانئ إلى مواقع تواجدهم، بالإضافة إلى الاحتراف العسكري والجاهزية للاقتتال في أي وقت، ولهذا فهي تتحكم في ذلك العصر بالقوة العسكرية واللوجستية، كما تتحكم بها الدول الحديثة. وقد فسر سعد الدين إبراهيم اختيار البدوي للمهنة العسكرية والآليات البديلة للفروسية كاختيار مفضل للبدوي ابن القبيلة في الجزيرة العربية، لأنها المهن التي تتوافق مع نفسيته، وتشبع فيه غريزة الشجاعة والإقدام والدفاع عن الوطن.

كما تمثل القبائل مصدراً مالياً للسلطات المحلية وغير المحلية لقاء ما تدفعه من الزكاة وأتاواة أخرى وأعمال لوجستية كذلك. فالسلطات تحسب لها حسابها خوفاً من ميلها إلى فئة أخرى، وطمعاً في كسبها إلى جانبها في كل الأحوال.

---

(٢) انظر: سعد الدين إبراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

ومن الناحية التجارية، تميزت الجزيرة العربية في بعض النشاطات التجارية المميزة، فأهل القصيم مثلاً اشتهروا في ما يعرف عند أهل نجد (بعقيل)، وهي حملات تجارية تسافر لمدة طويلة شطر العراق والشام وفلسطين ومصر، وجل تجارتها من الإبل.

أما مكة والمدينة فإنهما تعتمدان على الخدمات المسداة للحجيج من سكن وطوافة ونقل وبيع وشراء، كما يسيّر التجار قوافل تجارتهم من وإلى الشام وفلسطين ومصر.

في حين أن أبناء القبائل في الحجاز يشتغلون بالرعي وتجارة المواشي ونقل الحجاج والمسافرين، وتفردت بذلك على وجه خاص القبائل التي تقطن المنطقة الواقعة بين مكة والمدينة مثل قبيلة حرب. ولا يحترف جميع أفراد القبائل البدوية الرعي، كما هو سائد في التصورات العامة؛ وليس بالضرورة أن تكون القبائل رحلاً، فالاحتراف يعتمد بشكل خاص في الجزيرة العربية على عوامل المناخ والمساحة الجغرافية المقطونة.

فسكان تهامة على الساحل مثلاً يحترفون الصيد والنقل البحري، كما يحترفون الزراعة المروية بمياه الأمطار، وهم بذلك يشكلون مجتمعاً شبه مستقر وإن كانوا يقتنون الماشية للاستهلاك الذاتي وسد الحاجة.

أما الذين يسكنون الجبال فإنهم يحترفون الزراعة، خصوصاً زراعة النخل المروي من مياه العيون الجوفية، وهم بذلك يشكلون مجتمعاً شبه مستقر، إذ يستقر معظمهم في الصيف حيث جني النخل وجمع التمر، وفي الشتاء يمارسون الرعي غير بعيد عن نخلهم وقراهم، وهم بذلك يجمعون بين تربية الماشية والزراعة. أما القبائل في نجد فهي بدو رحل، شأنها شأن البدو الرحل، تنتقل من مكان إلى مكان آخر، ترعى الماشية من إبل وأغنام وتشن الغارات على بعضها بعضاً، وتأخذ الخوّة ورسوم العبور على أراضيها[٣].

كانت القبائل العربية في غياب السلطة المركزية حتى قبل البعثة النبوية تمتلك القوة المتمثلة بالخيل والسلاح والكثرة، والزعامة المتمثلة بشيخ القبيلة

---

(٣) أمين الريحاني، **ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية مزينة برسوم وخرائط وفهرست أعلام** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧)، ص ٥٥٩.

ومجلس القبيلة (مجلس الشورى) من كبار رجالات القبيلة، الذي يملك شروط «إعلان الحرب» متى دعت الضرورة إلى ذلك.

وتحرص القبائل على تحقيق أكبر قدر من المنفعة بالاستقرار عندما يكون الاستقرار نافعاً لوجود المركز القوي الذي يضع حداً لعدوانية البعض على البعض الآخر. وبهذا تتحول القبيلة إلى لبنة أساسية في بناء المجتمع المدني وأحد مكوناته الرئيسة. وقد تنزع إلى الترحال والتبدي إذا كان الاستقرار يحط من شأنها وينال من كرامتها ويخدش عرضها أو يضيق عليها رزقها. كما يحصل من تعرضها عادة للحملات العسكرية. والتحضر في القبائل الحجازية هو الأصل ولا تتبدى إلا إذا تعرضت مدينتي مكة والمدينة إلى حملات عسكرية فتنزح القبائل عن المدن خوفاً على الشرف **أولاً**، وتجنب الخسائر المادية لمواجهة العسكر **ثانياً**. **وثالثاً** استعداد رجال القبيلة لمواجهة الدولة التركية والكرة عليها ثانية، وكثيراً ما تنتصر القبائل على الترك، ويفرضون شروطهم.

لذلك كانت القبائل في الجزيرة العربية هي الفاعل الاجتماعي الأقوى منذ القدم حتى قيام الدولة العربية القطرية الحديثة. سواء في غياب السلطة المركزية؛ حيث تحل القبيلة محلها في كافة أدوارها، وعند وجود النظام المركزي الذي تقتنع فيه تكون المخزن والمادة التي لا غنى عنها لضمان استقرار الدولة واستمرار نظام الحكم فيها.

وذلك ما ذهب إليه ابن خلدون من أن البداوة أصل الدولة، ومصدر الحياة السياسية فيها. وبهذا الصدد يقول: «وكانوا متفوقين حربياً على الحضر الذين كانوا يعيشون في حمايتهم يدفعون لهم الإفادة عن يد»[٤].

وبتملك القبائل البدوية وسائل النقل في العالم القديم كنقل السلع والمسافرين والحملات العسكرية وكل ما يشمله نشاط النقل البري، وحراسة القوافل وتأمين الطرق تمكنت القبائل من مد نفوذها وبسط سلطانها على مساحات واسعة من المناطق، إلى جانب جمعها الثروة من الجمال والماشية والألبان والأقط والزيوت، وجمع الصوف واللحوم وغيرها، كل ذلك جعلها في مركز القوة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وحربياً، فظلت لسنين عديدة هي الأقوى سياسياً واقتصادياً.

---

(٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦).

أما في نجد فقد استقرت قبائل عربية عريقة، تحولت من البداوة والترحال إلى الاستقرار، واختارت واحات خصبة وصالحة للزراعة والأمن وقادرة على الحياة المستقرة والنمو انجذبت إليها، ومارس أبناؤها التجارة مع الزراعة، وتعلم بعضهم مبادئ الشريعة بالقدر الذي يعينهم على أداء العبادات ما دعاهم لنعت أنفسهم بالحضر، فتميزوا في ذلك عن أبناء عمومتهم البدو الذين لا زالوا في عمق البادية وبعيدين عن التعليم الديني.

وصرحاء النسب من هذه القبائل يستشعرون الحسب والنسب والرباط القبلي في أسلوب المعيشة والقيم الخلقية من شجاعة وكرم وعادات وتقاليد، وحافظوا على أنسابهم القبلية لا سيما عند الزواج، حيث تتم المصاهرة بينهم على أسس قبلية، كما كانوا قبل استقرارهم وتحضرهم، وهم يحتقرون بعض المهن مثل البدو ولا يمارسونها.

وأراعي في دراستي هنا هذا التقسيم لنميّزهم بالحضر عن ذلك المجتمع البدوي القبلي. اتفاقاً مع طرح تركي الحمد، حيث كانت الجزيرة العربية (نجد بالذات)[٥] تتألف من فئتين رئيستين هما: الحضر والبدو، إلا أنه على الرغم من هذا الانقسام الاجتماعي الأساسي فإن مجمل السكان (الحضر والبدو) كانوا يعتبرون أنفسهم، أو ينظرون إليها على أنهم ينتمون إلى أصول قبلية، وذلك مصدر للذاتية ومدعاة للفخر، فاستقرار الحضر في المراكز الحضرية غير من نشاطهم الاقتصادي إلا أنه لم يؤثر كثيراً في ارتباطاتهم القبلية، وفخرهم بالانتماء إلى أصول قبلية، وهذا شيء طبيعي، بحكم انعدام دولة مركزية ذات مؤسسات سياسية حديثة؛ فإن الولاء يكون موجهاً نحو الوحدة الاجتماعية الاقتصادية الرئيسة، ألا وهي وحدة القبيلة»[٦].

١ ـ الأسر الحرفية

نشأ عن التجمعات السكانية المستقرة في الواحات وبالذات نجد مهن

(٥) اعتمدنا نجد أكثر من غيرها من المناطق، وذلك لسببين أو أكثر: أ ـ قد تكون صفة البداوة من تنقل وترحال وغارات على بعضهم بعضاً تغلب على سكان نجد أكثر من غيرهم. ب ـ نجد المجال الجغرافي لولادة الحكم السعودي والانبعاث المذهبي.

(٦) تركي الحمد، **دراسات إيديولوجية في الحالة العربية**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ١٤٠.

وحرف وأنشطة لا تستغني عنها المجتمعات المستقرة، مثل الحدادة، والجزارة، والحلاقة، والحجامة، وغيرها من الحرف المهنية التي يتطلب وجودها لسد حاجات التجمع السكاني القائم، إلا أن أصولهم القبلية، وافتخارهم بالأنساب، وقف سداً منيعاً تجاه مزاولتهم لهذه المهن التي تركوها خضوعاً واستجابة لبيئة ألفوها، وثقافة سائدة صعُب عليهم تغييرها.

ولشدة الحاجة إلى من يقوم بهذه الأعمال والمردود المادي منها ظهرت طبقة لها مسميات متعددة في شبه الجزيرة العربية أغلبهم الأرقاء، ولكون المجتمع مجتمعاً إسلامياً، تحث تعاليم دينه على إعتاق الرقيق[٧]، فقد أصبح من هؤلاء الأرقاء أحراراً سواء بالعتق أم بالكفارة، وكوّنوا أُسراً كانت تكسب لقمة عيشها بمباشرة الأعمال الحرفية التي يأبى أفراد القبيلة مباشرتها، كما أسلفنا. وقد انضم إلى هذه الأسر في الاحتراف المهني أفرادٌ آخرون منسلخون من قبائلهم بسبب ظاهرة الثأر أساساً، متخفين في بعض القرى خوفاً من المطالبة بالدم، أو مسافرون ـ بصفتهم حجّاجاً أو عابري سبيل ـ تقطعت بهم الأسباب والسبل؛ أو حالات أخرى مشابهة، وأصبح ولوج هؤلاء في القبيلة أمراً عسيراً لانغلاق القبيلة على ذاتها وافتخارها على الآخر مهما كان حسبه إذا كان منحدراً من غيرها ولا سيما المستقرين في نجد، لذا كان الباب الوحيد المفتوح أمامهم، هو باب المجتمعات الصغيرة المكون من المجموعات والأسر التي أسميناها الأسر الحرفية[٨]، وقد كانت ذا بيئة منفتحة ولها قابلية ومرونة لقبول الأفراد والاندماج والانصهار، لا سيما أن الحرف والمهن لم تكن إلى ذلك الوقت شديدة المنافسة بحكم العادات والتقاليد القبلية، وكان مجالها واسعاً ومردودها أكرم.

وبهذا المعنى يصف الحمد هذه الظاهرة بقوله: «كان أولئك الذين لا ينتمون إلى قبيلة معينة سواء عند الحضر أو البدو، وذلك لسبب أو لآخر كالرق والفرار من القبيلة لأسباب مختلفة يعتبرون غير ذي أهمية، وذلك في نظر المنتمين إلى قبيلة معينة سواء بالنسب أم بالثقافة، ولأجل ذلك كانت

(٧) لمن أراد التوسع في هذا الموضوع، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن قدامة، **المغني**، ج ٧، ص ٥٩٥ ـ ٦٠١.

(٨) هذا اصطلاح جديد بنيناه بدلاً من مسميات لا تليق بهذه الأسر الكريمة، بل مؤلمة لهم نفسياً، وتقف سداً منيعاً لعملية الذوبان الاجتماعي، كما أنه بديل من مسميات مشتتة بحسب كل منطقة.

الأعمال اليدوية والأنشطة التي ينظرون إليها نظرة دونية وفق الثقافة القبلية تترك لهذه الفئة»[٩].

أصبحت هذه الأسر المحترفة بمرور الزمن عوائل كبيرة، ودخلت في منافسات مع العوائل الحضرية القبلية، فامتدت طموحاتها إلى طلب العلم الشرعي واحتراف البيروقراطية الإدارية الحكومية والعمل بالتجارة.

كانت هذه المستجدات في تقسيم العمل البديل من النسب، بل تفوق البعض من هذه الأسر بالوجاهة على الأسر الحسيبة في السابق، وكذلك كانت بعض الوظائف في الحاضر تسند لهؤلاء قصداً لا سيما بوزارة الدفاع في الوقت المبكر للتأسيس، وكان الملك عبد العزيز يسند بعض أعمال الإمارات للأفراد من هؤلاء لكسر شوكة القبيلة أو العائلة الحضرية ذات النفوذ في السابق.

وكان بعض مشايخ القبائل المشهورين ومن كبار قادة الأخوان يخضعون لسلطة مثل هؤلاء بأمر الملك عبد العزيز من هذا الجانب كان لها نصيب كبير، وتفوقت على الأسر الأصلية الحضرية مستفيدة من وجود الدولة الحديثة التي تخضع فيها الوظيفة لمعايير غير معايير النسب، ولو طبقت معايير النسب على معايير الوظيفة لكان الأمر أدهى وأمرّ. وكون المجتمع السعودي يشهد تحوّلات اجتماعية واقتصادية مهمة فإن هذه الأسر أصبحت أكثر قدرة على الاندماج الاجتماعي، إلا أن الأسر الصريحة النسب وبالذات في نجد ـ ما زالت تعترض على زواج أبنائها من تلك الأسر المحترفة. وأحياناً يواجه بعض أفراد الأسر الحسيبة مشكلة قبلية حينما يتزوج من الخارج، ويتضح في ما بعد أن أخت زوجته متزوجه من بعض الأسر الحرفية.

تتباعد الأسر الحسيبة من أهل نجد عن الأسر المحترفة، وتتقارب من القبائل البدوية في مسائل الزواج والافتخار بالنسب القبلي، وفي الوقت نفسه تتقارب من الأسر الحرفية وتتباعد عن القبائل البدوية في مجال السكن والتعايش اليومي وعواطف الجوار والثقافة، وتلك مفارقة عجيبة قد لا ينتبه لها كثيراً من المهتمين بالسلوك الاجتماعي. ولم يستطع الإسلام والمجتمع المدني أن يقضيا

(٩) الحمد، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

على هذه النعرة الجاهلية حيث قسموا المجتمع وفق (شفرة) اجتماعية استعاروها من (فولت) الكهرباء.

فاستعاروا لغة جديدة كناية عن التصنيف الطبقي عبارة عن قدرة الكهرباء فقالوا ١١٠ فولت و٢٢٠ فولت دلالة على معناها وتكريسها عند الناس. ومع أن هذه الأسر الكريمة كان من الممكن أن يكونوا نواة لمجتمع مدني في نجد يقلل من غلو المجتمع القبلي العائلي. حيث بعض مناطق المملكة لا تعرف هذا التقسيم العرقي والطبقي معاً، إلا أنه من المؤسف أن بعض الأغنياء وذوي المكانة العلمية والوظيفية منهم أصابتهم عدوى النسب والبحث عنه في شتى الطرق مهما ارتفع ثمنه عندما يتوج هذا النسب بصك شرعي أو شهادة شيخ قبيلة، أو قصيدة شعبية من الباعة على الرصيف، وقد لا يتورعون من انتحال الاسم إذا تصادفت تشابه الأسماء أو الألقاب، فيدعي نسباً في هذه القبيلة أو تلك. وقد لا يقره البعض من أفراد أسرته فيقع الخلاف بينهم. ومن المؤكد أن الورعين دينياً من هذه الأسر، أو الواثقين من حاضرهم لا يهمهم التنبيش عن الماضي مهما قيل.

وقد أحدثت عقدة النسب في نجد صدمة نفسية حتى لدى القبليين منهم، فما أن يقابلك أحدهم إلا ويبدأ بذكر نسبه حتى قبل السلام. والمتوقع أن الدين والتعليم واتساع الثقافة وزيادة الوعي وكثرة الاختلاط في العالم الواسع يقلل من ظاهرة الانتماءات والأنساب. إلا أن الذي حصل هو العكس، وكأن التحضر والوعي الحقيقي والاعتبار للإنسان وعمله لا يعملان في هذه البيئة القاحلة والمصابة بالقحط الثقافي والجاهل، ما يؤكد تعطيل مفاهيم الدين الإسلامي الذين يدّعون خصوصيته والانفراد به. بل الأنساب هي ثقافتهم وشعيرتهم السلوكية وليس لهم ثقافة وسلوك ثانٍ. وهذه هي بلوانا، فتعالوا وانظروا في من ابتلانا.

ونتيجة للمبررات التي ذكرتها سابقاً حول تفوق الأسر الحرفية مستفيدين من مكاسب الدولة الحديثة فقد ينقلب السحر على الساحر وتنقلب المعادلة. فتصبح هذه الأسر هي الأقوى، لكن من المؤكد عندئذ أنهم سيبحثون عن نسب قبلي.

هذه المفارقة محل تساؤل واستغراب بين اعتناق الإسلام نصاً وروحاً،

وبين ممارسة ما يعارضه، فالإسلام بمبادئه السامية ومُثُله العليا التي يدعو إلى مفاضلة واحدة هي مفاضلة التقوى ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[(١٠)] «لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»[(١١)].

وقد سعى الإسلام تبعاً لذلك إلى إلغاء فوارق الجنس، لذلك قال رسول الله (ﷺ): «سلمان منا أهل البيت»[(١٢)].

وتجاوز الإسلام التراتبية والطبقية والعادات القبلية فالرسول (ﷺ) زوّج زينب بنت جحش رضي الله عنها، وهي ابنة عمته لزيد مولاه، ثم طلقها زيد فتزوجها الرسول (ﷺ) ثانية.

كما أرسى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ذات القواعد ورسّخها عندما أعتق أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) بلالاً الحبشي فقال: «سيدنا أعتق سيدنا». لقد دعا الإسلام إلى المساواة بين الناس، وقد اعتبر أيضاً الفخر بالأحساب والطعن في الأنساب من أمر الجاهلية. كما تقتضي نواميس المجتمع المديني رفض الافتخار على أساس العرق والدم، واعتماد قيم حديثة أخرى كالمواطنة والكفاءة والإنتاجية والشعور بالتكافل والترابط، فنقاء الجنس وصفاؤه يرتب البشرية بحسب صفاء مزعوم ومراتبية خاطئة للأعراق[(١٣)].

أدت هذه الانغلاقية إلى النظرة الفوقية، وامتدت إلى إقصاء الآخر مهما كان له عمقه في التاريخ والجغرافيا، بل تطورت إلى النظرة المذهبية الفوقية ما عمم التشكيك في الوطنية، واحتكرت الوطنية في القلة من السكان والجغرافيا إذا أظهر عموم المواطنين استياءهم من هذه الظاهرة وذلك خلال الحوارات الوطنية التي أسسها الملك عبد الله بن عبد العزيز باعتبارها الوصفة العلاجية

---

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(١١) أخرجه: أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، الطبعة اليمنية (بيروت: تصوير دار صادر، ١٣٨٩هـ/[١٩٧٠م])، ج ٥، ص ٤١١، ونور الدين علي الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** (بيروت: دار الكتاب العربي؛ القاهرة: دار الريان، ١٤٠٧هـ/[١٩٨٧م])، ج ٣، ص ٢٦٦.

(١٢) أخرجه: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين في الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرك لشمس الدين الذهبي** ([د. م.]: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ٣، ص ٧٩١، والهيثمي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٣٠.

(١٣) قباري محمد إسماعيل، **علم الاجتماع الثقافي ومشكلات الشخصية في البناء الاجتماعي** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٢)، ص ٣٠١.

الأولى لحالات التجزئة النفسية للمواطنين وإن كانت أبرزت ظاهرة المذهبية أكثر من إخفائها، ولا بد أن تعقبها خطوات عملية لترميم البناء الاجتماعي للدولة تحت شعار الوطن والإسلام للجميع والحقوق بقدر الواجبات.

والفيصل في ذلك يوم الحساب، حيث الجنة والنار مشرعة الأبواب، ولا نعلم أيهما يذهب إلى الجنة أو النار من تلك الفسطاطين.

وعلى الرغم من تلك القناعة فإن التراتبية الاجتماعية موجودة في الجنس البشري منذ الفراعنة الذين يقسمون المجتمع إلى فراعنة وكهنة وقادة جيش وصناع وفلاحين، وكذلك الهيراركية في التفكير الاجتماعي في المجتمع الهندي القديم الذي يقسم المجتمع على شكل طبقات سواء في المجتمع البراهمي أم البوذي، وهو المنهج التطبيقي نفسه في الصين واليونان والرومان.

٢ ـ القعدية

يضاف إلى هذه التجمعات الحضرية في نجد أفراد من القبائل يحسبون على القبيلة نسباً، ومندمجون في الحضر في الاستقرار، وهؤلاء يصفهم الحضر (بالقعدية)[١٤] وهم قليلون، وقد استفاد أبناؤهم من مواصلة التعليم في بداية تأسيس الدولة السعودية، وتمكنوا من تحقيق فرص وظيفية، لا سيما في الخدمة العسكرية حيث وصلوا إلى رتب عليا في السلك العسكري.

أما **الحجاز**: بمدنه الرئيسة مكة والمدينة وجدة والطائف، فعلى خلاف نجد، في كل الوجوه لأسباب، نذكر منها:

سياسياً كانت هذه المدن تخضع للخلافة العثمانية شكلياً، في حين كان خضوعها المباشر لوالي مصر وحكومة الأشراف المحلية، أعطى هذا الوضع السياسي المتميز عن بقية مناطق الجزيرة العربية هذه المنطقة خصائص تنفرد بها عن غيرها اجتماعياً واقتصادياً ومذهبياً، ففي مكة المكرمة والمدينة المنورة، تمارس المذاهب الأربعة عبادة وفقهاً، حتى في الصلاة داخل الحرمين الشريفين، كما أن التركيبة السكانية كانت عبارة عن مزيج من كافة الأقطار التي

---

(١٤) (القعدي) تعني في منطقة نجد: أحد أفراد القبائل ترك البادية والقبيلة و«قعد» في القرية التي معظمها حضر، وعادة ما يمتهن رعي غنم أهل القرية. والنظرة إليه من قبل من قعد بينهم وبين من قعد عنهم نظرة دونية إلا أن كلا الفئتين تعترف بنسبه. ولا يلبث هؤلاء أن يندمجوا بعد جيل أو جيلين مع الحضر وهذا ما هو مشاهد حالياً.

تحكمها الدولة العثمانية، وبقية أنحاء العالم الإسلامي[١٥].

أما جغرافياً فإن جدة تقع على منفذ بحري يربطها بأنحاء العالم كله من حيث الاستيراد والتصدير والنقل للمسافرين والحجاج[١٦].

وعسكرياً كان الحجاز عرضة للحملات العسكرية ما جعل القبائل في الحجاز أكثر فهماً للسياسة الخارجية والاستراتيجية منها في نجد. كما أن الحج باعتباره التجمع الأكبر لعموم المسلمين من كافة أرجاء المعمورة، أعطاها وضعاً مميزاً روحياً واجتماعياً واقتصادياً وحتى سياسياً.

وجعل سكان الحجاز سواء من الحاضرة ذوي الأصول المنحدرة من كل العالم الإسلامي أو القبائل أكثر قبولاً للآخر سواء كانوا مسلمين أم أوروبيين، ولتلك الأسباب أصبحت مكة المكرمة، والمدينة المنورة متميزتين اجتماعياً، لما تضمانه من أسر تنتمي لأصول متعددة، وأسس وبنى مختلفة، ومفاهيم وعادات وقيم ومشارب متعددة تختلف كلياً عن موروثات القبيلة سواء كانت حضراً أم بدواً، ويمكن أن يطلق على ذلك المجتمع: مجتمعاً حضرياً مدينياً منفتحاً مذهبياً واقتصادياً واجتماعياً، مارس ضرباً من الغيرية وبعكس منطقة نجد ذات البيئة المنغلقة مذهبياً وثقافياً.

وعلى خلاف هذا السمة المدينية ظلت القرى والبوادي في الحجاز جيوباً منيعة للعادات القبلية بكل موروثاتها، شأنها في ذلك شأن منطقة نجد، إلا أنها أكثر انفتاحاً ومرونة وتقبلاً للآخر من البيئة الثقافية في نجد[١٧]، مع أنها تقاسم حضر نجد وبدوها القيم القبلية «وثقافتها»، كما أن القبائل النجدية ظلت مشدودة لأصلها في الحجاز.

أما سكان الأحساء والقطيف وقراها فيختلفون كذلك عن سكان نجد وكذلك عن سكان الحجاز، وذلك لموقعهم الجغرافي المطل على الخليج، فاتصالهم بالحضارة والثقافة الهندية أو الفارسية كان أوثق[١٨]، كما أنهم من الناحية

---

(١٥) إبراهيم رفعت باشا، **مرآة الحرمين: أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية: محلاة بمئات الصور الشمسية** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ١٥.

(١٦) عبد الباسط بدر، **التاريخ الشامل للمدينة المنورة**، ٣ ج (المدينة المنورة: المؤلف، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ج ٣، ص ١٣٣.

(١٧) الحمد، **دراسات إيديولوجية في الحالة العربية**، ص ١٣٧.

(١٨) انظر مقابلة الدكتور عبد الله النفيسي مع قناة الجزيرة القطرية بتاريخ ٢ حزيران/ يونيو ١٩٩٩.

المذهبية خليط من السُنّة والشيعة ومجتمع الأحساء والقطيف سُنياً وجعفرياً مجتمعاً مندمجاً اندماجاً اجتماعياً وأخلاقياً ما عدى بعض الفروقات في الزواج وممارسة العبادات، ويشتهرون باحترافهم زراعة النخيل، ويمتهنون مهناً صناعية كحياكة البشوت والعقل وصناعات أقرب ما تكون إلى الصناعات الهندية والفارسية، كما يمتهنون صيد السمك، وقبل استغلال النفط كانوا يحترفون الغوص لاستخراج اللؤلؤ وكافة الأحجار الكريمة، شأنهم شأن مجتمعات الخليج العربي.

هذه البيئة المنفتحة على القارة الهندية أعطتهم مرونة لقبول الآخر والتكيّف مع الثقافات الأخرى، إلا أن القطيعة التي يواجهونها الشيعة وتواجهها مذاهب وفئات أخرى من الفئات السُنّية المتشددة اضطر أكثرهم إلى الدراسة في العراق وإيران وارتياد الحوزات العلمية الشيعية هناك لعدم وجودها في مناطقهم، واتخذ بعض مثقفيهم موقفاً سياسياً، والمطالبه بالحقوق الوطنية، وتطورت إلى مواجهة سلمية للنظام لسنوات عدة، إلا أن عقلانية المعالجة السياسية السعودية التي تميزت بالرفق من جانب وتحسين المستوى المعيشي لهم من جانب آخر، ومن جانب ثالث وهو الأهم فإن شعارات الملالي الإيرانية بدأت تؤكد عدم مصداقيتها بعد سنوات من قيامها للإيرانيين الفارسيين فكيف للشيعة العرب؟ كل هذه العوامل أدت إلى مراجعة عقلانية ردتهم إلى الانتماء العربي والمطالبة باستحقاق المواطنة بدلاً من المواجهة، وقد شاهد الكاتب نهضة تنموية في القطيف وقراها لا تقل عن بقية أهم المدن، بعكس ما رآه الكاتب في عهد السبعينيات.

وللحقيقة العلمية وما عاشه الكاتب ميدانياً فإن الملك فهد وولي عهده (الملك عبد الله) عالجا هموم هذه الفئة من الناس بقدرة الزعامة، ولم يثن عزمهما اجتهادات مذهبية تفرق ولا تجمع، كما عالجا منطقتهم تنموياً بقصد وإصرار حتى استطاع دمجهم في مجتمع المنطقة وجنّب مجتمع المنطقة الشرقية الانقسام الاجتماعي بغض النظر عن الواقع المذهبي، كما جنّب هذه الشرائح الاستياء السياسي، فالعدالة في توزيع التنمية جلية في المنطقة الشرقية.

وعندما ارتد المثقفون من أبناء الشيعة إلى السياق الاجتماعي العام وجدوا الطريق ممهدة إلى الاندماج في المجتمع الواحد، لا سيما من الأوساط الثقافية،

إلا أنه ارتداد لا يرضي المتطلعين للاندماج الوطني سواء من الشيعة أم السُنة، ويتمنى الباحث على المثقفين السعوديين من أبناء الشيعة، وهم عرب أقحاح ولهم عمقهم الجغرافي منذ مئات السنين، أن تكون لهم مرجعيتهم المذهبية الوطنية والتي تجبي منهم الخمس وتعيده في مصارفه الشرعية للمحتاجين من أبناء الطائفة الوطنية وفي المؤسسات الخيرية داخل الوطن، وأن يفتخروا بأصالتهم العربية الوطنية، وأن يكونوا أكثر اندماجاً في مجتمعهم الواسع ولبنة من بناء اللحمة الوطنية، وكذلك بقية المذاهب والمعتقدات الفرعية في وحدات هذا البناء الوطني.

وكذلك لا يجوز أن يكون المذهب الغالب والأوسع انتشاراً مفرقاً من خلال ثقافة الإقصاء والتهميش، ولا أن تعزل بعض المعتقدات الصغيرة عن الاندماج الوطني والاجتماعي والمشاركة في الشأن العام والاندماج والانصهار والذوبان الاجتماعي وقبول فئات المجتمع الواحد بعضها لبعض بصرف النظر عن الثقافات الفرعية وفق هندسة اجتماعية ذات بعد استراتيجي وطني، كما تكلمنا عنها في مكان آخر من هذا البحث. وتجنّب أجيالنا القادمة التفرقة والتشظّي وتمترس كل فئة ضد الفئة الأخرى. وبهذا نسد الثلمة والثقوب في جدار الوطن، ونصرف الجهود الكلية لخير الإسلام والوطن والمواطن.

أما **الجنوب وجيزان وتهامة ونجران** فتمثل قبائل شبه مستقرة، تمارس الزراعة، وممارستها لهذه الزراعة والاستقرار منعهما من غزو بعضها بعضاً، غير أنها ظلت من حيث العادات والقيم وفيّة للمجتمع القبلي.

وختاماً نلاحظ أن الاقتصاد الذي ساد المملكة العربية السعودية كان يتميز بتعدد أنماط الإنتاج على الرغم من غلبة نمط الإنتاج الغزوي، والذي تعرضنا إلى بعض أنشطته، ولكن لا تجوز لنا هذه السيادة إنكار أنماط إنتاجية أخرى، قامت على أنشطة مختلفة كالرعي والزراعة والتجارة ضمن تخصصات وتقسيمات بمقتضى ما جرت عليه العوائد واحتكرته القبائل والعوائل فغدا من مهامها.

ولا زالت بعض هذه القبائل تمارس حتى الآن حرفة الرعي باعتباره نشاطاً اقتصادياً لها، إلا أنه ليس المورد الوحيد لدخلها، فعادة ما يعمل أولادها في شركات النفط، وفي القوات المسلحة ووظائف أخرى، حيث يعودون إلى أهلهم وذويهم في إجازاتهم الرسمية وعطل العمل المعتادة للتعبير عن ارتباطهم

الوثيق بقبائلهم واعتزازهم بأنسابهم. كما لا تزال الأكثرية مستقرّة في قرى ريفية، ولها جيوب تعيش في المدن (حواضر) منذ مدد طويلة وبالذات في نجد. أما البعض الآخر فقد استوطن هوامش المدن المتاخمة لمناطقها الأصلية[١٩].

القبيلة في عهود ما قبل المجتمع السعودي الحديث كانت خاضعة قسراً للنزعة الحربية (العسكرية)، ومدى تأثير هذه النزعة في طبيعة الرابطة القرابية (الدم) والسياسية (المكان)، إذ يرتبط فرد القبيلة مع بقية أفراد قبيلته بروابط وثيقة.

إن الظروف التاريخية والبيئية فرضت أن تكون للقبيلة قوة حربية قتالية للحماية والدفاع عن الكيان القبلي الذي لا ينتمي إلى سواه، إذ كان الوعي والقناعة ينظران إلى القبيلة كونها الوعاء الحاوي للتنظيم الاجتماعي السياسي والعسكري، والاقتصادي المستقل استقلالاً كلياً عن القبائل الأخرى حتى وإن كانت في منطقة جغرافية واحدة، كما أن كل قبيلة تنتظم فروعاً وعشائر وفخوذاً وبطوناً أشبه بوحدات وزمر قرابية تتحد في مسار حماية عناصر القبيلة وحماية مكتسبات منطقة القبيلة التي تقطنها من موارد استراتيجية وصونها من أي جماعة أخرى تعتدي عليها.

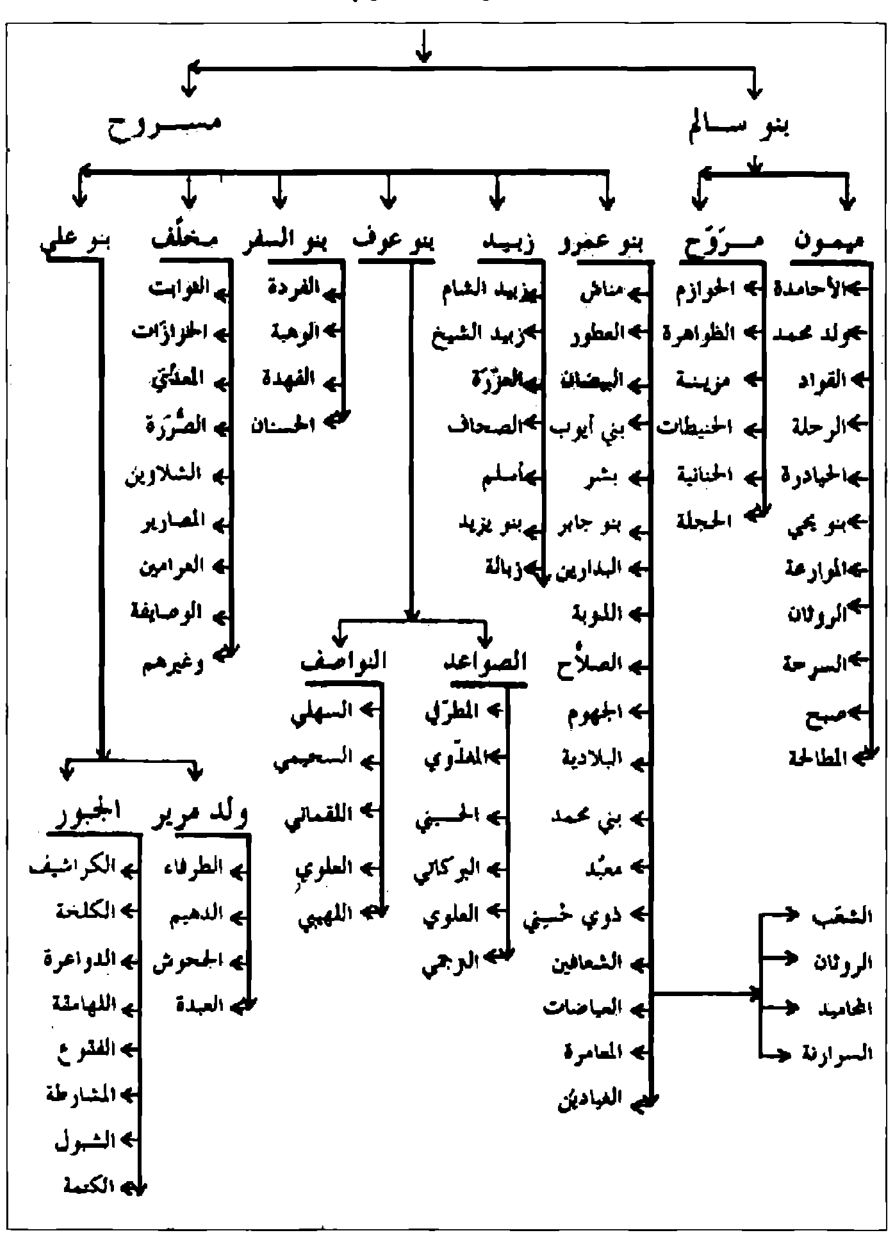
وشكل البناء القبلي في الجزيرة العربية هو شكل هرمي يبدأ بالوحدات البنائية الصغرى، ثم الأقسام القبلية الفرعية، ثم القبائل الرئيسة، ثم القبيلة الرئيسة الأم، ثم القبائل المنتمية إلى النسب نفسه (كالعدنانيين والقحطانيين)، ثم القبائل المتحالفة كالاتحادات القبلية الكبيرة مثل اتحاد حرب وعتيبة وزهران وشهران تحت مسمى اتحاد شبابة، ولا نعلم هل هذا الاتحاد نَسبٌ وصلةُ قرابة أم نخْوة.

كما يتضح من المشجرة في الشكل رقم (٥ ـ ١) وهي تمثل التنظيم القرابي لقبيلة حرب التي تُعدّ من أكبر القبائل في المجتمع السعودي.

---

(١٩) السيد علي الشتا، **دراسات في المجتمع السعودي** (الرياض: عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٢٥٦.

الشكل رقم (٥ ـ ١)
مشجرة قبيلة حرب



هذه المشجرة التقريبية توضح الأفخاذ الرئيسة وليس كل أفخاذ قبيلة حرب.

المصدر: فائز بن موسى البدراني، **فصول من تاريخ قبيلة حرب في الحجاز ونجد** (الرياض: دار البدراني للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص ١٢٨.

الفصل السادس

الزعامـــة

١ ـ زعيم القبيلة

يقول فرد هاليداي: «زعيم القبيلة هو الشيخ، وعليه واجبان أساسيان: التحكيم ما بين الأطراف المتنازعة من القبيلة، وتمثيل القبيلة وقيادتها في التعامل مع القوى الخارجية في السلم أو الحرب، وكان الشيخ يُختار رسمياً من قبل مجلس كبار رجال القبيلة، وكان مركزه قابلاً للاهتزاز إذا لم يمارس واجباته على النحو الذي يحبّذه أقوى رجال القبيلة، أما عملياً فقد كان مركز الشيخ مقصوراً على عائلات معينة داخل القبيلة ـ أي بالوراثة ـ وكان يمكن انتقال المشيخة من الأب إلى الابن، ويستطيع الشيخ بعد تعيينه التخلّص من أي تحدّ يواجهه»[١].

شيخ القبيلة هو المدبر لأمرها، وهو المسؤول عن كافة شؤونها، غير أنه، وعلى الرغم من أهمية التعريف الوظيفي له، فإن البحث عن مصادر نفوذه يعدّ بدوره مهمّاً. فإذا كانت القبيلة هي الوحدة البشرية الملتفة حول رابطة السلالة أساساً والتي تضم داخلها العديد من العائلات والأسر، فإن شيخها سيستحدث مصدر نفوذه من نقاوة النسب، إضافة إلى خصال تشكل له في النهاية رأسمال

---

(١) انـــظـــر: Fred Halliday, *Arabia without Sultans* (Harmondsworth; Baltimore, MD: Penguin, 1974).

يبوّئه مكانةً عُليا ترشّحه تحمل المسؤولية، وهي في النهاية خصال تدعم قيمتين:

- قيمة القوة.

- قيمة الذكاء.

القوة تمنح شيخ القبيلة إمكانات كبرى في فرض النظام داخل القبيلة وخارجها، وجعل الأعضاء الآخرين من القبيلة موالين له يقرّون له حق الرياسة فيطيعونه، كما أن هذه القوة تجعل القبيلة مهابة لدى القبائل المجاورة وإلا حلّت بها مصائب الغزو.

أما القيمة الثانية فهي الذكاء، أو ما كان يُعبرّ عنه بالفطنة والنباهة، وهو ذكاء عملي بالأساس يقوم على حدوسات وخبرات تتمكن في الحين على حل المشاكل والبحث عن المصالح العليا للقبيلة.

وعلى الرغم من أن الزعامة القبلية تتوارث، وعلى الرغم مما يُثيره هذا التوارث أحياناً من ضغينة وتنافس وأحياناً نزاعات دموية، وأحياناً أخرى يأتي خط الوراثة بزعيم غير مؤهل لقيادة القبيلة، وعلى الرغم من ذلك فإن للزعيم مهاماً، لا يعفيه التقليد والعرف منها، ولعلنا يمكن أن نحدد مع مسعود ضاهر مهام شيخ القبيلة[٢]: «فالزعامة القبلية تناط بها مهمات أساسية يرتبط بها مصير جميع أفراد القبيلة، منها:

- زيادة التلاحم الداخلي بين أفراد القبيلة، وتأمين حماية القبيلة من كل اعتداء خارجي.

- زيادة التلاحم بين القبيلة والقبائل الحليفة.

- زيادة قاعدة الإنتاج من مراعٍ وماشيةٍ وتأمين حمايتها.

- زيادة نفوذ القبيلة بتعميق علاقات التحالف مع السلطة المركزية أو المدن أو الأرياف».

---

(٢) انظر: مسعود ضاهر، **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة**، الدراسات التاريخية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٤٠.

إن العجز عن أداء هذه المهام، كلها أو بعضها، يؤدي لا محالة إلى اختلال كبير في تماسك القبيلة، أو يهدد وجودها أصلاً من خلال الانقسام الداخلي الذي يفتت القبيلة إلى بطون وأفخاذ، أو يثير طمع القبائل الأخرى لتحمل عليها وتُلحق بها الهزائم.

وهذه المؤهلات في زعيم القبيلة يفتقدها البعض من مشايخ القبائل العربية سواء في السعودية أم غيرها من الوطن العربي، فالسياسي أضعف مؤهلات زعيم القبيلة، إذ حلّت البيروقراطية التي يعتمد عليها السياسي محل شيخ القبيلة، فتحول من شيخ للقبيلة إلى باحث عن مصلحة شخصية، وبدلاً من السعي إلى مكاسب القبيلة تفرغ لإثارة النعرات والوشاية بين القبيلة من منطلق «فرق تسد». واستكان عن رعاية حقوق القبيلة والسعي بتحقيق شيئاً من المنفعة الشخصية، بل أصبح ضعيفاً أمام السياسي وحتى بيروقراطية الجهاز السياسي، فهو لا يملك مقومات الدفاع عن حقوق القبيلة من المطالبة بالمشاركة أو توطين التنمية لأفراد عشيرته، فهان على السياسي وصغُر في عين القبيلة ولفائدة السياسي فرضه على القبيلة «بفرمان» عرف الوراثة لكون والده شيخ قبيلة، حيث واجهت القبيلة بسببه معضلة قانونية قبلية لا تستطيع أن تحقن المشيخة بدم جديد يعطيها دفعاً وقوة، ويبعث فيها النشاط والحيوية من جديد، كما كانت القبيلة قبل التكوين السياسي والمدني.

أما البعض الآخر فهو مؤهل للمشيخة من حيث استعداده الذهني أو مؤهلاته العلمية واستحقاقه لخدمة مجتمع القبيلة التي هي جزء من خدمة المجتمع العام والوطن، إلا أنه يحرم من استحقاقه الوطني لانتمائه القبلي، وأحياناً يكون الشيخ القبلي أحد مفردات البيروقراطية، وفي هذه الحالة فهو يتعامل مع القبيلة بصفته البيروقراطية بروتينها وأنظمتها، وليس بشخصية شيخ القبيلة المهموم بمكاسب القبيلة باعتبارها مجتمعاً محلياً ضمن منظومة المجتمع الكبير وفق السياق العام لصالح مجتمع الدولة برمتها.

إن السياسي في المجتمع السعودي لم يدرك حتى الآن أهمية شيخ القبيلة في استتباب الأمن العام للمجتمع ولو وظّف شيخ القبيلة أمنياً وسياسياً، كما كان في عهد الملك عبد العزيز لتحقق استتباب الأمن في المجتمع بأقل التكاليف المادية والإجرائية، وهذا ما فطن إليه النظام اليمني، حيث أدرك أهمية شيخ القبيلة السياسية والأمنية، فجعل المشيخة القبلية من ميكانيزم النظام،

فوظّف مشايخ القبائل في جمع الزكاة وفي استتباب الأمن في مناطقهم. وإن كان النظام السعودي قد أدخل بعض مشايخ القبيلة في الحكم المحلي وهم مشايخ قبائل نجد الذين لهم هجر. فالتقسيم الإداري في المملكة يتكون من أمير منطقة ومحافظ ورئيس مركز. فأمير منطقة تشغل دائماً من أحد أفراد الأسرة المالكة، ومحافظ المحافظة عادة ما يكون بالتعيين من حاضرة نجد، وفي الآونة الأخيرة قبل بعض أفراد الأسرة المالكة بالمحافظة والسفارة. وعادة ما يكون مشايخ القبائل رؤساء مراكز، إذا كانوا يستوطنون مع قبائلهم هجر. أما أفراد بقية قبيلتهم خارج نطاق المركز فتكون من مسؤولية الجهات الأمنية الذين يقعون في نطاق مسؤوليتهم.

وبهذا تحوّل شيخ القبيلة إلى موظف بيروقراطي، يتلقى التوجيهات وفق الأوامر والتعاميم بحدود النظام الجغرافي للمركز.

وبعض الإمارات في مناطق المملكة يعين في المراكز من الأخوية، أو من يريد أمير المنطقة نفعه من خارج القبيلة، حتى ولو كان شاباً صغيراً في السن، ويكون شيخ القبيلة تحت إمرته، وهو يقف منه موقف العداء، أو يثير بعض قبيلته عليه، ولك أن تتصور ما يشعر به شيخ القبيلة عندما يحضر له خوي أو عنصر أمن أمام قبيلته ويسوقه لأحد مراكز السلطة. وكذلك يشجع الشكاوى بين القبيلة. وفي كثير من الأحيان يكون فظاً مع كل القبيلة. حيث يشعر شيخ القبيلة بالإهانة والاحتقار عندما يحضر له خوي من مركز الإمارة أو عنصر من الأمن ويسوقه لمقر الإمارة.

وفي الدولة السعودية الحديثة، لوحظ ظاهرة غير مألوفة من السابق، حيث يخرج أحد أفراد القبيلة، وعادة يكون من الذين لا تعتد بهم القبيلة وتحتقره، فيحفر بئر ماء ثم يقيم عليها مسجداً. وإذا كان على طريق عامة أقام بنشر للسيارات أو محطة وقود ما يجعل أفراد قبيلته يسمونه بشيخ البنشر كنوع من النكتة عليه. ثم يذهب إلى إمارة المنطقة التي تهبه ختم ولوحة عرفانا بمشيخته. ومن ثم يؤلّب عائلته أو أسرته فقط للانتقال معه. ما يتسبب في شكاوى القبيلة له والتنازع مع الشيخ الأصلي، حيث تطول المنازعات وتدوم الشكاوى من دون حسم من إمارة المنطقة التي ترفعها إلى وزارة الداخلية، وقد تُرفع إلى الديوان الملكي، حتى تنتهي في كثير من الأحيان إلى دم بين القبيلة. ما يؤدي إلى تشتت القبيلة وتفرقها وقطع صلات الرحم بينهم. وبالتالي إضعاف وحدة القبيلة

ومكانة المشيخة الأصلية، عندما تتحول القبيلة إلى مشائخ عدة.

وتحدد هذه الدراسة مشيخة القبيلة الأصلية بالمعروفة في القبيلة بنظام الغزو قبل بداية الدولة السعودية الحديثة حيث مؤهلات شيخ القبيلة تحدد بمفعوله في الغزو وقيادة القبيلة على أسس من الجدارة والاستحقاق. بعكس شيوخ البنشر الذين عادة ما تكون مؤهلاتهم فرقة القبيلة بالشقاق والنفاق والدسيسة بين الأخوة وأولاد العم.

ولهذه الظاهرة امتدادها التاريخي، حيث روي عن الحجاج عندما قال لبني تميم أتيتكم وأنتم لكم سيد واحد، وتركتكم ولكم سبعون سيداً مدعياً الامتنان عليهم، إلا أنها لم تنطلِ على عقلاء بني تميم، إذ قالوا أتيتنا ولنا رأي واحد، وتركتنا ولنا سبعون رأياً.

ولا يوجد في العرف القبلي، أو الواقع المعاش، شيخ عام لجميع القبائل، أو حتى للقبيلة الكبيرة، فلكل عشيرة شيخ عموم، وقد يكون للعشيرة الواحدة أكثر من شيخ. إلا أن مشايخ العشائر يتفاوتون بالصيت والشهرة والسمعة، كما أن القبائل يتفاوتون بالعدد والكثرة، وقد تتطور الزعامة القبلية في بعض الأحيان إلى ملك، ولكن ليس بسبب العصبية القبلية بل يكون بسبب الدين، كما هو حاصل في الدولة السعودية عبر عهودها الثلاثة، أو بسبب عامل التنظيم كالانقلابات العسكرية في المجتمعات العربية، أو بالوراثة.

والمزاج القبلي يملي على شيخ القبيلة أن يكون سلوكه المعيشي كواحد من أفراد القبيلة، فأسلوب حياته لا يختلف كثيراً عن حياة عامة أفراد القبيلة. كما تتطلب إدارته للقبيلة القبول بمبدأ الشورى المباشرة غير المؤسسية، بل تكون الشورى آنية في مجلس شيخ القبيلة في وقت شرب القهوة أو السمر أو الاجتماع من أجل مناسبة معينة. وهذا التماهي مع أفراد القبيلة لا يمنع من وجود الجاه والهيبة والتقدير والاحترام والطاعة لشيخ العشيرة من بقية أفراد المجتمع القبلي، وكذلك قد يتمتع بوضع أرستقراطي نسبياً، ولكن ليس كالاستقراطية المدينية إطلاقاً.

كذلك لا تلغي المساواة التمايز بين أفراد العشيرة: الشيخ وخط المشيخة، الشجعان، الكرماء، الشعراء، القضاة، أهل الرأي والمشورة.

وشيخ القبيلة لا يرئس القبيلة بالسيف حتى وإن تطورت المشيخة إلى ملك،

وإن كانت الشجاعة والفروسية والكرم صفات مطلوبة أكثر في شيخ القبيلة. وعادة ما يكون لشيخ القبيلة منافسون أقوياء له من خط الوراثة كإخوته أو أبناء عمومته، وفي بعض الحالات تصل إلى حد الاغتيالات، أو الاستنجاد بقبيلة أخرى على القبيلة، كما أن مشيخة القبيلة لا تخرج عن العائلة المورثة للمشيخة في القبيلة، وعادة ما تموت المشيخة الوراثية وتظهر مشيخة القبيلة في عائلة أخرى تمتلك مقومات المشيخة من شجاعة وفروسية وكرم. وعادة ما تكون المشيخة ديمقراطية، إذ إن الشيخ مهما كان قوياً لا يخرج عن احترام المجلس العائلي أو القبلي حتى أكثر المشايخ استبداداً.

والحقيقة التاريخية التي يعرفها المؤلف أن شيخ القبيلة يتبوأ الزعامة ابتداء بالوراثة وبحكم الشجاعة والكرم، ثم الحظ (البخت)، إذ إن القبيلة تؤمن بالحظ الذي يجلب لهم الكسب من الغزو وتقليل الخسائر إذا ما أغارت عليهم قبيلة أخرى، وهذه الصفات كانت في عصر تطغى فيه ظاهرة الغزو.

وبظهور عصر الدولة القطرية فقد انتهت ظاهرة الغزو تماماً، سواء في الجزيرة العربية أم غيرها. وهنا تحولت وظيفة القبيلة إلى حراسة الدولة أمنياً ودفاعياً، والمساهمة في التنمية من خلال الاستيطان والإعمار، وأصبح فرد القبيلة لا ينشدُ لقبيلته بدافع الخوف أو الطمع في ما تجلبه غارات الغزو، بل ينشدُ لها بدافع الانتماء للهوية وادعاء الأصالة والفخر بالنسب فقط، وفي الدولة الحديثة تحولت القبيلة من مصدر قوة للفرد إلى مصدر حرمان في الاستحقاق أحياناً، فيحرم أحد أبناء القبيلة من تبوؤ موقع في الدولة إذا سبقه أحد أفراد القبيلة إلى موقع مماثل حتى وإن كان ذا جدارة واستحقاق، ومن المفارقات التي لا يتنبه لها الرأي العام في المجتمع السعودي أن القبائل الرئيسة، مثل قبائل حرب وقحطان وعتيبة وغيرها كثير أعدادها تزيد على المليون نسمة وتنزل جغرافيات متباعدة، ويختلفون في العادات واللهجات والتقاليد، فقبائل الحجاز تفارق فروعها في نجد بالعادات والتقاليد وعلى الرغم من ذلك يعتبرهم الرأي العام السعودي أبناء عمومة. ويحكم على المسؤول في الدولة أنه يتواطأ مع أفراد قبيلته وهو حكم جائر لمسناه من واقع المعايشة، فكثير ما يظلم المستحق من أفراد القبيلة، إذا كان أحد أفرادها في موقع وظيفي ولو كان موقعاً متواضعاً، ويتحرج هذا الفرد ضمن مسؤوليات وظيفته من اتهامه بالمحاباة لأحد أفراد قبيلته، بعكس العوائل التي تدخل «أل» التعريف على اللقب، وعادة ما

يكون على الأب أو الجد مباشرة، فتظهر الأسماء متباعدة حتى وإن لم يخرجوا عن الخامس في النسب. وهؤلاء العوائل هم الذين يوجهون الرأي العام نحو هذه الملاحظة بحكم قدرتهم على امتلاك آليات إيجاد الرأي العام والتحذير المستمر من العصبية والقبلية، وهم يمارسون هذه العصبية والعائلية بذكاء ودهاء لا يعرفه الآخرون. وكان باستطاعة الدولة صهر وتذويب القبيلة بكامل مكوناتها في بنية الدولة. إلا أن الإبقاء على أنصاف الحلول هو السائد، فلم يحدث تحول اجتماعي مؤثر، ولم يبق الحال على ما كان عليه من قبل.

٢ ـ علاقة العصبية بالملك

يعتمد ابن خلدون ـ كما يشير الجابري ـ العصبية باعتبارها مفتاحاً لفهم التاريخ السياسي العربي على وجه الخصوص، ولم يجد مفهوماً أنسب من غيره خصوصاً وقد ربطه بجملة من المفاهيم الأخرى التي حاكت مجتمعة جهازاً من المفاهيم فريداً. فالمجتمع العربي ظل لفترة طويلة بلا سلطة مركزية لكون العرب، كما يشير ابن خلدون، وهم أوغل الأمم في التوحش، لا يحصل لهم الملك لجملة من الموانع حالت دون نشأة الدولة، وهي: عسر انقيادهم إلى بعضهم بعضاً، فأَنَفتهم وعزتَهم تأبى عليهم الطاعة. إن الشهامة والمروءة تقف حائلاً دون تكوّن الملك لديهم، ولم يرفع هذا الحاجز إلا مع رسالة النبي محمد (ﷺ)، فالدين بما فيه من قيم بديلة من شأنه أن ييسر نشأة الدولة وبسط السلطة يدها في امتداد عظيم.

ينجم عن ذلك أنه لا شيء يهيئ العصبية البدوية أن تقبل بالملك أو تتحول إليه إلا الدين، وتتحدث كتب الرحالة والمستشرقين الذين زاروا الجزيرة العربية عن مظاهر التشتت القبلي الذي يصل إلى حد الاقتتال. ولذلك فإن الوسيلة الوحيدة التي من شأنها أن تردع حال التشرذم القبلي هو الدين الذي تكفّل تاريخياً بتحويل القبائل العربية البدوية إلى أمة تخضع إلى سلطة مركزية تمثلت في الدولة النبوية وما تبعها بعد خلافة راشدة وطّدت السلطة وأذعنت قبائل وشعوب تحت راية الإسلام. وهو ما قصد به ابن خلدون بقوله: «لماذا لا يأتي لهم الملك إلا بصبغة دينية»، حيث يرى، وذلك في فصل أن سكن البدو لا يكون إلا لقبائل أهل العصبية، فهو ينطلق من فرضية أن كل جماعة هي بصورة (قطر) ذات توجه عدواني تجاه الجماعات (الأقطار) الأخرى، مثل

تصرف الأفراد تجاه بعضهم بعضاً، فشيخ القبيلة يضمن للفرد من القبيلة الأمن الداخلي، كما أن العصبية تضمن له الدفاع من العدوان الخارجي، وعلى عكس ذلك المدن، حيث تحميهم من العدوان الخارجي الأسوار، والحاكم يحميهم من بطش بعضهم بعضاً، ويستخدم ابن خلدون العصبية بمعنى القرابة أو القبيلة، أي بمعنى العصبة، ومنذ ابن خلدون، يبحث علماء الاجتماع السياسي العصبية بسياقها الذي يمارس من خلال النشاطات العسكرية للقبائل البدوية، وذلك باعتبار القبيلة ممثلة للقوة.

أوضح ابن خلدون في سياق مناقشته لاستمرار العصبية وانتظامها في سلسلة نسبية واحدة، فما يمت للخط الأخوي في القبيلة هو العصبية الرئيسة والمهيمنة في القبيلة ككل، إذ تطغى وتسيطر على العصبيات الأخرى، وتقوم بدور العصبية المتميزة عن هذه العصبيات الثانوية منها والقوية[٣].

إن الدعوة الدينية الجديدة التي جاء بها خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين بنت أمة جديدة أزالت أنَفتها النافرة، ونهتها عن الغلظة والفرقة.

عمل الدين الإسلامي على تأليف القلوب، ودعا إلى التآخي لا على قاعدة النسب إنما على قاعدة الإيمان ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾[٤] فأضفى لحمة دينية على اللحمة العصبية، كما رَدع المنازع العدوانية «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخذله، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه».

لقد اجتهد الرسول (ﷺ) ومن بعده خلفاؤه الراشدون، على الرغم من بعض الصعوبات والانتكاسات في أن ينتقلوا بالعصبية من عصبية مفرقة إلى عصبية جامعة، يقول الجابري: «إن وحدة الدين قد أيقظت وحدة النسب، فازدادت العصبية بذلك قوة وأصبحت قادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع».

هذا الفهم المتأتي لعلاقة العصبية بالدين يزيل بعض الاعتراضات الصادرة

---

(٣) عزيز العظمة، **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧).

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

من هنا وهناك والتي تفيد أن الدين الإسلامي قد عارض أصلاً العصبية، فهذه الاعتراضات تتغافل عن التعمق في معنى الأشياء فضلاً عن كونها تتغافل عن مجريات التاريخ الإسلامي وشواهد وقائعه وأحداثه.

«إن العلاقة بين العصبية والدين، كما يفهمها ابن خلدون، علاقة تآزر وتعاضد وتكامل، الدين يزيد من قوة العصبية بالتخفيف من مظاهر التعصب، كالأنانية والاعتداد بالأنساب، وذلك بتوجيههم إلى الله، والعصبية من جهتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفاعلية.

في المجتمعات العربية البدوية تتألف العصبية على قاعدة العامل الديني، وذلك بتحالف العصبية القبلية مع الدعوة الدينية لنشرها وتوسيع المدى أمامها، ما يفضي إلى ترؤس عصبية باقي العصبيات التي تخضع لها طوعاً أو كرهاً، وينشئ هذا التوسع والالتفاف تكتلاً عصبياً عادة ما ينشد الملك، فتأسس تبعاً لذلك الدولة، خصوصاً حين يتزامن ذلك مع هدم دولة قائمة، على خلاف التجربة النبوية السمحاء التي كانت تجربة تأسيسية فريدة.

٣ ـ حدود العصبية في الأنموذج السعودي

تقوم العصبية، كما أسلفنا القول، على جملة من الشروط أو الأركان، أهمها شرطا النسب والتناصر، غير أن ما تنشده العصبية قبل نشدانها الملك هو الرزق، وبمصطلحات اقتصادية معاصرة فإن غاية العصبية يحددها العامل الاقتصادي، فكأن أسلوب الإنتاج الخاص بالبدو القائم على اقتصاد الغزو يدفع بالعصبية إلى أن تنشد رزقها برمحها وسيفها، وإذا ما تفحصنا التوحيد السياسي وبناء الدولة، خصوصاً في البدايات الأولى وقبل اكتشاف النفط، نرى أن العامل الاقتصادي كان فاتراً، إن لم نقل غائباً، خصوصاً وقد تحالفت العصبية السعودية الناهضة مع الحركة الوهابية، فغلبة العامل الديني ـ أو ما يُصطلح عليه في علم الاجتماع العامل الأيديولوجي ـ واضحة، ويتوطد هذا الأمر أكثر حينما نعلم الأثر الجم للوهابية في بداية التجربة (الدولة السعودية الأولى).

أما العامل الثاني فهو هرم الدولة، أو ما يسميه المختصون بالتراث الخلدوني بدورية الدولة، فإذا كان ابن خلدون قد شدد على أن العصبية لا تتمكن من الملك إلا إذا تزامن ذلك مع هدم الدولة وضعف العصبية الحاكمة، فإن العصبية السعودية في تحالفها مع الدعوة الوهابية واجهت فراغاً سياسياً، أي

غياب أي تنظيم سياسي مركزي يبسط سلطانه كاملاً على الجزيرة العربية كلها، فحتى الإمارات التي تصادمت مع هذه الحركة هي عبارة عن كيانات سياسية صغيرة لم ترتق إلى الدولة بمفهومها الحالي.

إنه توحيد المجال الجغرافي السياسي بما يمكن بسط النفوذ **أولاً** وبناء الدولة **ثانياً**، وذلك ما تطلب عقوداً طويلة خصوصاً في ظل غياب تقاليد سياسية وأعراف قانونية تشكل ما يسميه غسان سلامة تراثاً دولياً[٥].

أما العامل الأخير فيتعلق بالترف والنعم التي تنتهي بالقضاء على الملك باعتبارها فساداً للعصبية لما تحويه من تطاول في المجد يأذن بحلول الضعف والسكينة، لكن بخلاف هذا التوسع الذي يرتقي إلى مرتبة الحتمية، فإن التجربة السعودية استطاعت أن تحول «النعيم» إلى مصدر قوة، فالاقتصاد الريعي غدا مؤسساً للشرعية لا مهدداً لها من خلال توزيع الريع النفطي داخلياً وخارجياً، وذلك ما قوّى شرعية السلطة.

---

(٥) انظر: غسان سلامة، **السياسة الخارجية السعودية منذ عام ١٩٤٥: دراسة في العلاقات الدولية**، الدراسات الاستراتيجية؛ ٣ (بيروت: معهد الإنماء العربي؛ مؤسسة دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٨٠).

القسم الثاني

المحدد السياسي والعسكري

يتميز بناء الدولة السعودية الحديثة بجملة من السمات ذات الخصوصية الشديدة، فالدولة السعودية لم تبن على أنقاض دولة كان الاستعمار قد غزاها وسلبها مقومات السيادة كما هو شأن بعض الأقطار العربية الحديثة[1].

كما أن ميلادها لم يكن من صنع التقسيم المتعسف للاستعمار الأجنبي للجزيرة العربية والشرق العربي عموماً[2]، على الرغم من أنها لم تكن معزولة تمام العزلة عما كان يخططه المستعمر الإنكليزي، ضمن خططه ونواياه. إنما تم البناء ضمن مسار ولادة ذاتية محضة لتطور داخلي حكمته عوامل تخص بالدرجة الأولى الخصوصيات المعقدة التي ميزت الجزيرة العربية في القرن الماضي، والمرتبطة على وجه الدقة بالإصلاح الديني والوعي القبلي ذي النزعة التوحيدية للمكان والعقيدة، فارتهن بناء الدولة سوسيولوجياً بعاملين: القبيلة والدين.

نشأت المملكة العربية السعودية استجابة لعوامل ذاتية تخمرت على ما يزيد على قرنين في أحشاء الجزيرة العربية، وخصوصاً الدعوة السلفية الوهابية ـ في مسارها الشاق ـ والتي كنا قد تعرضنا لها في الفصل الأول، وطموح أسرة آل سعود (أسرة نجدية من قبيلة بني حنيفة) في تقوية مركزها ومدّ نفوذها، مستفيدة من التشتت القبلي وما آلت إليه أمور الجزيرة العربية من تطاحن وقتال بين القبائل العربية **أولاً**، وما آلت إليه، **ثانياً**، حواضر الجزيرة وباديتها من جراء الإمارات الضعيفة. و**ثالثاً** التحولات العالمية التي سبقت الحربين العالميتين، وفطنة الملك عبد العزيز الذي استغل الساحة السياسية العالمية أيما استغلال، مستفيداً من الفراغ السياسي في الجزيرة العربية مع إيمان البريطانيين بأن شخصية الملك عبد العزيز هي الشخصية التي يعتمد عليها في تلك المرحلة.

---

(١) انظر: محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٢) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٤١٠.

ورابعاً طموح الأشراف بالقيادة العربية والخلافة الإسلامية طموحاً لم تكن الظروف الدولية مهيأة لقبوله والتعامل معه. ولذا كان حلفاؤهم البريطانيون هم من فوّت عليهم الفرص التي تطلع لها الشريف حسين وأبناؤه. وكعادة السياسة الغربية كثيراً ما تتحول عن أصدقاء الأمس لكسب أصدقاء اليوم. فهم يميلون حيث تميل مصالحهم.

هذه العوامل كلها استفاد منها الملك عبد العزيز ليكون شخصية المرحلة من خلال توحيد معظم شبه الجزيرة العربية ككيان واحد. وقد استجاب القدر لإرادة الله أن يكون مجتمع الجزيرة العربية مجتمعاً واحداً متماسكاً، حيث أعقب إنجاز الوحدة اكتشاف النفط مباشرة ما جعل الحياة تدب في شرايين الدولة السعودية الناشئة، وما زادها ثباتاً وقوة لولا بعض الاختراقات الإقليمية أحادية النظرة المتلبسة بشوفونية ضيقة. الأمر الذي أحدث بعض التذمر الذي ينبعث ما بين آونة وأخرى. فيحدث حالة من التذمر والازعاج يتم التغلب عليه حتى الآن بوسيلة أو أخرى.

لقد التقت رغبة الملك عبد العزيز في استرداد الرياض مع كره المجتمع النجدي من قبائل رحل ومستقرة للعداوات المستمرة في ما بينهم، والرغبة في التعايش السلمي وإحياء الدين على مذهب أهل السُنّة والجماعة من خلال التوحيد السياسي، فكان ذلك إيذاناً بنشأة دولة تكاد تضم كامل الجزيرة العربية، ولم يكن هذا الأمر هيناً بل كان ولادة عسيرة. وبعيداً عن الأحكام المتعسفة التي يتخذها بعض الباحثين العرب ـ سامحهم الله ـ سأعمد إلى قراءة هذه النشأة من الداخل حتى أتجنب التعميمات التي عادةً ما تكون مضللة.

الفصل السابع

التحالف القبلي والعسكري

إن وحدة الجزيرة العربية وما يعرف الآن بالمملكة العربية السعودية لا يمكن أن يُعزى إلا إلى:

توافق شخصية الملك عبد العزيز مع دوافعه لاستعادة ملك أسرته، وطموحه بالتوسع وتعزيز النصر بعد فتح الرياض عام ١٣١٩هـ ـ ١٨٩٨م، مستفيداً من العوامل الداخلية والخارجية التي تضافرت كلها في تحقيق حكمه وطموحه كفاح الإخوان[١] من قبائل البدو من أجل إعلاء شأن التوحيد والرجوع إلى الإسلام في نقائه وصفائه بعيداً عن كل مظاهر التوسل بالأولياء والصالحين.

تطلّع القرى النجدية والقبائل إلى السلم الاجتماعي والتعايش في وحدة وطنية واحدة.

هذه هي الأركان الرئيسة لمقومات الوحدة، بالإضافة إلى العوامل التي ذكرتها في مقدمة هذا القسم.

يتميز بناء الدولة السعودية بخصوصيات فريدة، أشار إليها مسعود ضاهر حينما قال ـ شارحاً هذه الخصوصيات: «إن الأسرة السعودية، من حيث هي قبيلة بدوية، سيطرت على مدن الحجاز، أو بالأحرى داخل الجزيرة العربية وأقامت دولتها فيها، ولا زالت الأسرة أو القبيلة تحكم هذه المدن التي يتزايد سكانها باستمرار».

---

(١) انظر: إبراهيم بن عويض العتيبي، **تنظيمات الدولة في عهد الملك عبد العزيز، ١٣٤٣ ـ ١٣٧٣هـ/ ١٩٢٤ ـ ١٩٥٣م: دراسة تاريخية** (الرياض: العبيكان للطباعة والنشر، ١٩٩٣).

ترى الدعوة الوهابية أنها حركة إصلاح ديني وعسكري تمثلت بالدعوة الوهابية، أي الدعوة إلى الإحياء الديني عبر تجمعات البدو (العسكر) في أواسط الصحراء بعيداً عن رقابة السلطة المركزية العثمانية.

الحالة السعودية في بناء الدولة تبرز سيطرة القبيلة عسكرياً على المدن واستمرارها، أي الانتقال بحسب التغيرات الخلدونية، من العمران البدوي إلى العمران الحضري، بل هي تبرز قبل ذلك ما أسماه ابن خلدون بعلاقة العصبية بالملك. فالعصبية (القبلية) لا تنال الملك إلا على قاعدة الدعوة الدينية كما بينت في الفصل الذي تناول بالتفصيل: البدو والقبيلة والعصبية على وجه الدقة.

أدّت القبيلة الدور الحاسم سواء في توحيد الجزيرة العربية **أولاً**، وفي بناء الدولة **ثانياً**. فلقد تسلمت القبيلة المواقع الحساسة كلها للدولة، لكن سيقع في ما بعد إخراجها من تملك المواقع تدريجياً، وذلك بعد فتح الحجاز، وتحديد حدود الدولة السعودية. وعدم القدرة على تعزيز مزيد من النصر والمزيد من توسع جديد، وذلك لعوامل دولية. وبهذا التوقف وعدم الحاجة لقوة القبيلة حيدت الأيديولوجية الإقليمية القبيلة عن الدولة، ما دفع في العام التالي إلى معركة السبلة ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٦م، التي ستكون منعطفاً حاسماً في التاريخ السياسي للمملكة. وسأعرض هذه المسائل في المباحث القادمة إن شاء الله.

إن لبنة قيام الدولة السعودية هي التحالف الوثيق بين تجمع قبلي كباقي التجمعات القبلية لم يكن له نفوذ سوى على «حماه» الصغير والمحدود، وحركة دينية هي الحركة الوهابية التي قادها الداعية السلفي محمد بن عبد الوهاب في مطلع القرن الثامن عشر، «أي أن حاجة ملحة دعت إلى الارتباط بين الديني والسياسي من خلال الزعيم الديني محمد بن عبد الوهاب والزعامة القبلية الممثلة بآل سعود».

الأوّل: كان على قناعة تامة بأن سكان الجزيرة من مدن وأرياف وبدو، لم يكونوا مسلمين سوى بالاسم لأنهم اتبعوا البدع بدلاً من العودة إلى أصل الدين الحنيف، فاستنجد في الدرعية مبشراً بالإصلاح الديني والعودة بالإسلام إلى منابعه الأولى.

والثاني: محمد بن سعود، حاكم الدرعية، كان على قناعةٍ تامةٍ بأن موقعه في التحالفات القبلية آنذاك كان ضعيفاً جداً، ولا يتناسب مع طموحه، وبالتالي لا بد من مبادئ أساسية تتجاوز حدود التحالفات القبلية لتوحّد القبائل جميعها

«بالكلمة عند من يقبلها وبالسيف عند من لا يقبلها»، كما قال. وهكذا هب هذا التحالف ليعلن الجهاد المقدس رفعاً للتوحيد العقائدي من جهة، وتوحيد الجزيرة العربية وتزكيتها سياسياً من جهة ثانية، ويكون هذا التحالف بمقاصده المزدوجة طوراً علناً وآخر سراً، قد أرضى مطامح الرجلين، على الرغم من أن طموح الثاني سيكون هو المحدد في الأخير.

ومن دون المرور إلى التفاصيل التاريخية الطويلة التي كانت بين ابن عبد الوهاب وابن سعود، كما أشرنا، وما رافقها من انتصارات سريعة على القبائل، حتى خروج عبد العزيز بن سعود وبعض أفراد أسرته إلى القبائل المجاورة والتنقل في بعض إمارات الخليج حتى استقر المقام لوالده في الكويت(٢). ولم يمر ربع قرن حتى أعلن هذا الأخير سنة ١٣٥١هـ ـ ١٩٢٦م قيام المملكة العربية السعودية بعد التوحيد السياسي الكامل، من دون الوقوف على هذه التفاصيل يجدر بالباحث الاجتماعي والسياسي استخلاص الدلالات العلمية لهذه الأحداث. ولعل السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو:

كيف استطاع هذا التحالف أن يصمد أمام كثرة الخصوم **أولاً**، ثم يبني الدولة أو على الأقل يوحد سياسياً الجزيرة العربية **ثانياً**؟

لقد برهنت التجربة السعودية الحقائق التالية:

ـ **على صعيد الدعوة الدينية**: استطاعت الوهابية أن تجمع بإتقان بين الرسالة الدينية العقائدية الداعية إلى التوحيد والرسالة الاجتماعية الداعية إلى التخلي عن الاقتتال القبلي والسلب والثأر ومقاومة الثراء الفاحش، رجوعاً إلى التقشف والزهد والبساطة الأولى التي يعتقدون أنها سمة الإسلام الأول.

يعتقد مسعود ضاهر: «إن الدعوة الوهابية قدمت إجابات مهمة تطرحها المسألة البدوية باستمرار: ما هو موقف الإسلام من المسلمين الذين تحولوا إلى

---

(٢) يذكر مسعود ضاهر في كتابه **المشرق العربي المعاصر** أن محمد بن عبد الوهاب أعدم في الآستانة، وفر عبد العزيز للكويت والقبائل المجاورة. وللتنبيه: فإن الإمام محمد بن عبد الوهاب هو صاحب الدعوة السلفية التي ناصرها الإمام محمد بن سعود مؤسس الدولة السعودية الأولى، ولم يُعدم ولم يؤخذ إلى الآستانة. والملك عبد العزيز خرج مع والده في انتهاء الدولة السعودية الثانية منتقلاً بين قبائل المره وبعض إمارات الخليج حتى استقر لوالده المقام في الكويت. وهو مؤسس الدولة السعودية الحديثة. وقد بينت هذا الأمر في القسم الأول من هذا البحث. انظر: مسعود ضاهر، **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة**، الدراسات التاريخية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٧٤.

كبار الأثرياء المترفين، أي كتجار مكة والمدينة في عهد الرسول (ﷺ)، في حين أن البدو أقرب الناس إلى التقشف بسبب حياتهم داخل الصحراء، ويسهل عليهم بالتالي تطبيق الشريعة والتشدد في ممارسة الفضائل الأخلاقية لأنهم في موقع المحروم طبيعياً من كافة مباهج الحياة والترف والمسكرات وسواها[٣].

إن الدعوة الوهابية أشبعت حاجة نفسية لدى البدو حينما «نكلت» بما ظهر في الجزيرة من بذخ وترف، ولهذا السبب جمعت من حولها أنصاراً أكثر من القبائل المحرومة أساساً والتي ترفض البذخ المعيشي والنفاق في السلوك.

ـ **التنظيم العسكري الدقيق والصارم** الذي ميز تنظيم الإخوان والروح «القتالية» الجهادية العالية، وما أبدوه في بداية الدعوة من انضباط وكفاءة. ولم يكن «للإخوان» امتلاك كل هذه الخصائص والفضائل إلا بابتداعهم أساليب «لوجستية» تلاءمت مع مناخ الجزيرة وبيئتها من دون إغفال إمكاناتهم. ولعل الأداة الجيدة التي خدمت جيداً إمكاناتهم وأغراضهم هي «الهجر» فما الهجر؟ وما هي وظائفها؟ وكيف تحولت الهجر إلى قواعد عسكرية.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

الفصل الثامن

التحالف السياسي والعسكري (مؤسسة الإخوان)

تعتبر القبائل البدوية صانعة تاريخ العرب والمسلمين، فهي التي مدت رقعة الإسلام شأواً بعيداً. عندما تشربت أفئدتها العقيدة الإسلامية، فكانت هذه القبائل آلة الحرب[1] وقدرات التنظيم اللذين جسّدا العقيدة في الواقع كممارسة معيشية على أرض الجزيرة العربية، فغدت جنود الفتح في نشر الإسلام حتى وصل إلى ما وصل إليه[2].

إن معظم دراسات ابن خلدون يطغى عليها ذكر العرب والبحث في شؤونهم ووصفهم، المنبثق عن مزاج العرب الوحشي لعزلتهم في الصحراء القاحلة المجدبة، ما جعلهم في نظر بعض المؤرخين العرب غزاة ونهابين، وذلك بعكس واقع حالهم، حيث نظافة قلوبهم وطيب منبتهم ونزوعهم للخير.

كما يؤكد ابن خلدون أنهم نادراً ما ينضوون تحت إمرة قائد، فإن الدين يصبح الوازع بالنسبة لهم، حيث طاعة ولي الأمر مسألة إيمان داخلي أكثر مما هي أمر مفروض، وذلك ما يقصد به ابن خلدون: «لا يأتي الملك لهم إلا بصبغة دينية»[3].

---

(١) انظر: عبد الكريم محمود الخطيب، **تاريخ جهينة** (الرياض: دار الخطيب للنشر، ١٩٩٢).

(٢) أكرم ضياء العمري، **السيرة النبوية الصحيحة** (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص ١٩٤.

(٣) عزيز العظمة، **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ١١٤.

إن الدولة في فهم ابن خلدون هي: آلية الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وهي الجانب الفاعل في هذا الانتقال، فالدولة تتكون من القوة (البداوة)، ثم تستقر بالعمران (الحضارة)، ثم يبدأ التدرّج بالتمدن الذي يفضي بها في نهاية المطاف إلى الانحلال ثم الموت، إذ أوضح ابن خلدون بجلاء خط سير الدولة من البداية حتى النهاية.

لذلك فإن وحدة الجزيرة العربية وما يعرف الآنَ (بالمملكة العربية السعودية) لا يمكن أن يُعزى وجودها إلا إلى هذا التاريخ في بعض الخصوصيات التي أثيرها:

- طموح الملك عبد العزيز بتزاوج ثنائية التوحيد: توحيد الدين والجغرافيا.
- انبعاث «الإخوان»[٤] من قبائل البدو.

إن التفاعل بين شخصية الملك وشجاعة البدو، العنصران اللذان اختمرا في أحشاء رمال الجزيرة العربية وصحرائها، جعل الجزيرة العربية على اختلاف مناخاتها وجغرافياتها وسكانها ذوي العادات واللهجات المتعددة والمذاهب المتباينة وافتخار كل قبيلة بنفسها واعتزازها على القبيلة الأخرى كياناً واحداً ومجتمعاً واحداً، يلتقي أفراده على هوية واحدة، وانتماء واحد، وطموحات مشتركة.

إن الانصهار الاجتماعي وتكوين المجتمع الواحد نعمة سبق أن منّ الله بها على المسلمين ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كُنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً**﴾[٥].

والإخوان جمع لكلمة أخ في اللغة العربية، ولها استعمالات لغوية ودلالية عدة، تطلق على الصديق، وعلى من لا يعرف اسمه.

أما الإخوان فقد استعملوها بمعنى الأخوة في الدين، وقد أخذت معناها الاصطلاحي من البدو الذين هجروا حياة البداوة ـ كما سيأتي عند الحديث عن

---

(٤) الإخوان: هم القوة العسكرية من القبائل البدوية التي اعتمد عليها الملك عبد العزيز في توحيد المملكة وسبب التسمية تعود إلى خلفية دينية تيمناً بقوله تعالى ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٣.

الهجر ـ واستقروا في الهجر للعبادة والجهاد واكتساب المعرفة الشرعية واحتراف الرزق[٦].

والإخوان المقصودون هنا هم القوة العسكرية للملك عبد العزيز من قبائل وسط في فترة التوحيد الجغرافي والسياسي. وعندما يذكر البدو في نجد فالمقصود هم قبائل الوسط.

وقد أكد محمد المانع أن مصير الدولة السعودية معتمدٌ على ولاء البادية، كما ذكر أيضاً أن استيلاء ابن سعود على كل من الحجاز وجبل شمر بسهولة يرجع في الدرجة الأولى إلى الإخوان[٧].

وعندما نتحدث عن الإخوان فإننا نذكرهم باعتبارهم نموذجاً لدور القبيلة في توحيد الدولة السعودية، وقد حقق الإخوان إنجازات أذهلت العالم حتى اليوم، فلقد تشرّبت القبائل الأخوّة وحب المساواة والتفاضل بالتقوى، تشربها لحياة العبادة والجهاد من أجل الأمن ووحدة التراب بدلاً من القبيلة ومضاربها، بعكس سلوك البيروقراطية الإقليمية في توزيع الغنيمة والاستئثار بها، وإقصاء الآخرين من جميع المواطنين بعد أن تحقق الأمن والاستقرار.

يتضح مما سبق ذكره، أن الإخوان هم القبائل بخصائصها الاجتماعية والاقتصادية التي تعرضنا لها آنفاً. فهم تلك القبائل البدوية العربية المستوطنة شبه الجزيرة العربية بكل فنونها القتالية وقيم الشجاعة والتضحية وسرعة الحركة ومبادأة الخصم، والتي هي خصائص لصيقة بالعرب البدو ومرتبطة بوجودهم نفسه.

ويمثل الإخوان فيالق الملك عبد العزيز الذي لم يسجل لهم التاريخ أي هزيمة، ويعتبر قادتهم في بداية تأسيس المملكة نخبة العهد الجديد، وذلك للدور **العسكري والسياسي** الذي أنجزوه، ولما تحقق لاحقاً من مضامين دينية واجتماعية واقتصادية لهذا الاستقرار السياسي.

وكان للإخوان دور فريد ومتميز لإعادة توحيد شبه الجزيرة العربية على

---

(٦) إبراهيم بن عويض العتيبي، **تنظيمات الدولة في عهد الملك عبد العزيز، ١٣٤٣ ـ ١٣٧٣هـ/ ١٩٢٤ ـ ١٩٥٣م: دراسة تاريخية** (الرياض: العبيكان للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٤١٠.

(٧) محمد المانع، **توحيد المملكة العربية السعودية**، ترجمة عبد الله العثيمين ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ١١.

أسس دينية وعسكرية وسياسية، وقد شهد لهم بذلك الريحاني بقوله: «لولا الله ثم الإخوان ما كان ملك ابن سعود»، كما شهد لهم بالورع والتقوى والدين الحق[٨].

غير أن جون حبيب ذكر أن ازدياد قوة الإخوان **العسكرية والسياسية** أوجدت لديهم الشعور بالفوقية التي بدأت تثير بشكل خافت مجموعات مهمة من العلماء والوجهاء من الحضر في نجد[٩]، وقد يكون ذلك سبباً في ما تعرّض له الإخوان من محنة في ما بعد.

إن تناول أي مظهر من التاريخ الحديث في المملكة العربية السعودية بعد الوحدة لا يتناول الإخوان باعتبارهم نخبةً للعهد الجديد سيكون مشوهاً ومختزلاً للعوامل والوقائع الفاعلة فيه، ما لم يستحضر كل المعطيات السابقة، ونعني بذلك معطيات مخاض الوحدة بكاملها.

إن المتتبع الجاد والمنحاز للحقيقة وحدها، سيجد أن المادة الحية في توحيد الجزيرة العربية ككيان يعرف الآن باسم المملكة العربية السعودية، هم الإخوان، من دون إغفال بعض الأسر الذين نذكر لهم دورهم اللوجستي، ونحن هنا نتكلم عن مرحلة التأسيس حصراً من دون التشكيك بجهود المواطنين جميعهم بعد توحيد المملكة العربية السعودية، وعندما نثير هذه الخصوصية ليس منّة من القبائل على أحد إلا أن القبائل ترفض أن تحرم من المشاركة في الخطوط الأمامية، كما كانت هي في الخطوط الأمامية في الواجبات سواء في مرحلة التأسيس أم بعد التأسيس، ويكون حرمانها لأنها من القبائل، وهذا ما جعل وعي المثقفين من أبناء القبائل يتنامى ويجترون ذكر دور الآباء والأجداد ليس رغبة في الغنيمة بقدر ما هو رفض للحرمان الكلي والتهميش المقصود.

ونظراً إلى انحدار الإخوان من قبائل بدوية، فقد كانت حياتهم وأسلوب معاشهم، وممارستهم اليومية عسكرية قتالية محضة، ولما تشبعوا في دواخلهم بإيمان عميق زهدوا في العصبية والغنيمة وانخرطوا بسرايا الإيمان مجاهدين في سبيل الله، وسيتضح في ما بعد أنهم سيدفعون لولي الأمر الغنيمة من دون أخذ

---

(٨) أمين الريحاني، **ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية مزينة برسوم وخرائط وفهرست أعلام** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧)، ص ٥٦٧.

(٩) جون حبيب، **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**، ترجمة عبد الله بن مصلح النفيعي ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ١٥٥.

نصيب منها دون علمه، خوفاً من عذاب الله تمثلاً لقول الله عز وجل: **﴿ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة﴾**[١٠].

وتميز الإخوان باعتبارهم تنظيماً عسكرياً ودينياً وسياسياً بثلاث خصال:

- قبائل بدو خلص.
- متدينون ورعون وحديثو عهد بالعقيدة الخالصة.
- مهاجرون من الترحال إلى الاستيطان (هجر) (قواعد عسكرية).

فالمستقرون من قبل، والمعروفون بالحضر، لا يُنادَون بالإخوان ولا أيضاً البدو الرحل. ويخوض الإخوان معاركهم بالأسلوب التقليدي نفسه (الخيول والسيوف والبنادق) الذي كانوا يخوضون بها معاركهم من قبل، وقد حافظوا على تلك الخصال ولازمتهم. وفي المعارك يعيدون تعبئة أنفسهم بمرونة كافية، إذ جمعوا بين سرعة تعبئة البدو وطاعة ولي الأمر. فهم الفاعل الاجتماعي في ظهور الدولة وبنائها، وسبب رئيس لما تحقق من مضامين دينية وسياسية.

ويشتهر الإخوان بالثبات والرسوخ وطول المسيرات، وقد اعترف الملك عبد العزيز لأمين الريحاني أن الإخوان كانوا أكثر ثباتاً وصبراً من الحضر، وأنهم في الحروب لا يطلبون الغنيمة. بعكس ما يعممه المؤرخون المؤدلجون بعد أن استتب الأمن وأصبحت الغنيمة جاهزة بلا قتال.

وقد اعترف بعض المؤرخين أن خصلة الزهد التي فيهم، علاوة على اهتمامهم الشديد بتفاصيل الدين وجزئياته، إضافة إلى وطنيتهم الثابتة، دعمت شخصية الدولة، وجذّرت تأسيسها[١١].

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٦١.

(١١) حبيب، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

الفصل التاسع

الهجر (القواعد العسكرية)[*]

تعني الهجر توطين الإخوان البدو في قرى خاصة بهم. كانت في البداية مؤلفة من خيام (بيوت الشعر)، وكل قبيلة توطنت هجرة خاصة بها. والهجر بنمطها ونتائجها بدعة لم تكن لها سابقة، إلا أن بعض المؤرخين ذكر محاولة للأتراك في توطين بدو العراق، إذ حاول الوالي التركي في العراق (مدحت باشا) توطين قبائل عنزة (بن هذال) وقبائل شمر (الجرباء) في أرض العراق، ولكنها لم تنجح[1].

إلا أن الهجر لم توطن اعتماداً على مقومات النمو السكاني والاقتصادي وبالذات قابلية المواقع للزراعة من حيث اختيار وجود أماكن الماء وصلاحية التربة، بل أقيمت في أماكن الرعي عندما كانوا بدواً رحلاً.

ولم توطن الهجر توطيناً ناجزاً يعتمد مقومات النمو حيث وفرة المياه التي تقوم عليها الزراعة المكون الأساسي للاستقرار، بل أقيمت الهجر حيث مراتع الإبل في مواطن القبيلة، ما يجعلني أستنتج أن الهجر أُريد بها تجييش القبيلة للغزو وفق استراتيجية سياسية تقتضي تدين العوام من أجل التبعية السياسية،

(*) الهجر: هي القرى التي استقر بها الإخوان بعد التحوّل الطارئ في عقيدتهم، حيث تحولوا من حالة البداوة إلى الاستقرار تيمناً بهجرة الرسول (ﷺ) وأصحابه (رضي الله عنهم) إلى المدينة المنورة، وقد أصبحت قواعد عسكرية استخدمها الملك عبد العزيز في توحيد الجزيرة.

(١) الجميل مكي، **البداوة والبدو في البلاد العربية: دراسة لأحوالهم الاجتماعية والاقتصادية ووسائل توطينهم**، تقديم محيي الدين صابر (سرس الليان، بيروت: مركز تنمية المجتمع في العالم العربي، ١٩٦٢)، ص ٤١.

وذلك لأهداف اتساع السلطة والحكم، وقد نجحت هذه الاستراتيجية لتزامنها مع التحولات العالمية التي انتهت بانتهاء الحربين العالميتين الأولى والثانية، حيث بانتهائها ينتهي توسع الملك عبد العزيز.

كانت هذه الفترة سانحة للملك عبد العزيز لظهوره وتحقيق طموحه السياسي سواء بتحريض من الإنكليز، أم تزامن ظهوره بما يخدم السياسة البريطانية.

وهناك عوامل عدة ساعدت مجتمعة الملك عبد العزيز على أن يكوّن هذا الكيان الواسع، فالفقر والجدب الذي أناخ بكلكله على كافة الجزيرة العربية، والأمراض والأوبئة التي تزامنت مع الفقر والجدب وتصحر الجزيرة، ومطامع شريف الحجاز بالخلافة ما أدى إلى تخلي الإنكليز عنه عندما وجدوا في عبد العزيز البديل الجاهز، والحربان العالميتان اللتان أنهتا الخلافة العثمانية، وظهور النفط، ثم دخول الأمريكان كمنافسين استطاعوا تحييد البريطانيين عن الجزيرة العربية بعد الحرب العالمية الثانية، كل هذه العوامل ساعدت ابن سعود على أن يسمي المملكة العربية السعودية على معظم مساحة الجزيرة العربية، وقد اعترفت بها كافة المجموعة الدولية.

كان الملك عبد العزيز موفقاً أيما توفيق باستثمار أهداف وغايات الآخرين لاستعادة ملكه وبناء مجد يفوق مجد الآباء، بإنجاز كيان يفوق ثلثي القارة الأوربية، إذ لم تكن السياسة البريطانية العامل الوحيد الذي وظّفه الملك عبد العزيز التوظيف التبادلي بين مصالحه ومصالح بريطانيا العظمى، بل وظّف كذلك خلافات القبائل وتفرقها وعدم خضوع كل منها للآخر، كما استثمر خلافات الإمارات والخلاف بين أسرة الأشراف، كما ساعده الحظ، وليس سوى الحظ باكتشاف، النفط ليصرف على بناء الدولة الجديدة متسعة الأطراف، إذ إن تمدين الصحراء ولم شتات القبائل لم يكن بالأمر السهل.

ولن يستديم الأمر بالسيف لعقود طويلة بمثل ما يستديم له بربط الناس بالمصالح التي يقدمها (البتروريال)، على خلاف ما يردد كثيراً بأن الملك عبد العزيز أخذ الملك بالسيف (الأملح)، ينفون بذلك منّة أي أحد عليهم، مستبعدين مشاركة القبائل والعوائل الحضرية التي لها دورها في عهد التأسيس، أو سلك العلماء في نجد وسكان الحجاز بالإدارة، أو حتى الجهود الدولية في وجود هذا الكيان. وهذا ما يعترف به الملك عبد الله في كل مناسبة حين يذكر الملك عبد العزيز ورجاله.

كما تكرر له الحظ مرة ثانية عندما أعطى عقد استغلال النفط للشركات الأمريكية حيث أمريكا القوة القادمة التي خدمت العرش سنوات طويلة عبر مراحل تعرضت التجربة لأخطار كادت أن تقوض الكيان لولا إرادة الله.

وكون استقرار البدو تقتضيها استراتيجية الدولة الناشئة، فإن الأمر الطبيعي هي المدن والقرى. ولو حصل في عهد مبكرٍ لأدى إلى تفاعل بين الحضر والبدو، ولتحققت بموجبه عملية الانصهار والذوبان الاجتماعي. فلو انشغل الإخوان بالزراعة والتجارة وأتيحت لهم الفرصة في الخدمة العامة لما كان تذمرهم وتململهم وبالتالي مواجهة إمامهم (الملك عبد العزيز).

وهذا ما تنبه له الإخوان عندما بدأت فكرة الهجرة الدينية لديهم. إذ وجدوا البديل الجاهز بالقرى القائمة فعلاً والمشتملة على مقومات النمو، فقد استوطنوا بلدة حرمة إلا أن سكانها الحضر اختلقوا لهم مشكلة لتفويت فرصة الاندماج الطارئ، متذرعين بشدتهم وغلظتهم في الدين ما ساهم بانشطار المجتمع الجديد إلى بدو وحضر[٢].

إن وجود الهجر على النموذج القائم آنذاك عزز الهوية القبلية، كما جذّر العصبية، وأضاع فرصة الاندماج الذي لو تحقق بقدر ما تحقق من وحدة جغرافية لأراح المجتمع من الانقسام إلى ثنائية الحضري والبدوي. هذا الانقسام الذي يكبر ويصغر بقدر نوع المعالجة ما لم توجد معالجة سياسية على شكل استراتيجية متكاملة على المدى البعيد والقريب. تمتد هذه الاستراتيجية لمعالجة الانقسامات المذهبية التي بدأت تعلن عن نفسها بشكل مستترٍ أحياناً وظاهرٍ أحياناً أخرى. ما يجعل المعالجة السياسية الاستراتيجية أمراً ملحاً، وهي الخيار الوحيد على مستوى المصالح العليا للوطن، ما يقتضي المسارعة في تشخيصها ووصف دواء معالجتها.

إلا أن الهجر نجحت كمجمعات عسكرية. كما أرادها الملك عبد العزيز والسلك المشايخي من الحضر، كما حدد الحمد لها ثلاث وظائف[٣]:

ـ تعبئة عسكرية جميعها من أبناء القبائل البدو، وقد ضمنت الهجر للملك عبد العزيز جاهزية الإخوان للقتال والتواجد الدائم على أهبة الاستعداد للتحرك

---

(٢) جون حبيب، **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**، ترجمة عبد الله بن مصلح النفيعي ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٧٣.

(٣) تركي الحمد، **دراسات إيديولوجية في الحالة العربية**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ١٣٧.

إذا دعا للأمر داع، وكذلك معرفة عددهم وقوتهم لما يتميزون به من انضباط وأداء من خلال الصلاة في المساجد خمس مرات في اليوم[٤]، وهم دائماً في حال استعداد تام للخدمة العسكرية من ابن الخامسة عشرة، حتى ابن السبعين، بعكس الحضر الذين أقصى ما يخدمون أربعة أشهر فقط، مع قلة أعدادهم من كل إقليم، يقول جون حبيب: «الإخوان زوّدوا ابن سعود بقوة يستطيع أن يحركها خلال ساعات أو أيام حسب حجم الغارة، قوة تستطيع أن تسير لمسافات طويلة غالباً بدون توقف»[٥].

ـ أصبحت الهجر مدارس للتثقيف العقائدي استطاعت نقل الولاء من القبيلة إلى الدولة كولاء قائم على المبدأ والعقيدة، وتمهيداً لقيام سلطة مركزية بدلاً من الولاء للعصبية، بعكس ما هو حاصل الآن، إذ أصبح الولاء للإقليم والحارة والشلة والمنفعة بدلاً من الولاء للمركز أو المجتمع.

ـ عن طريق الهجر استطاع الملك عبد العزيز أن يؤمن للحضر الأمن والاستقرار بتحويل القبائل البدوية من الصراعات والغزوات وتهديد الاستقرار والمستقرين، إلى أناس مستقرين مسالمين يأتمرون بأوامر قيادة مركزية، فعن طريق الإخوان بالذات، وكنتيجة حتمية لقيام الهجر، استطاع الملك أن يرفع عن كاهل الحضر ـ أي حضر نجد ـ العبء العسكري الضروري للحركة، ليتفرغوا للتجارة والزراعة وممارسة أنشطتهم الاقتصادية، وكذلك المهام والوظائف البيروقراطية في الدولة الجديدة، وذلك ما شكل بدايات جنينية للتخصص الوظيفي والتفرغ له استأثرت به القاعدة المدينية في الحجاز والقرية الحضرية في نجد بدلاً من قيام علاقات جديدة تقوم على تأسيس ذهنية خلاقة من المواطنة تعتمد على انفتاح وتواصل الحضري مع البدوي وتتجاوز العداء، ونسجاً للحمة اجتماعية ناشئة، وبناء للولاء والانتماء الجديدين. ما يجعل المجتمع المتكوّن حديثاً متحداً مع تنوعه ومتصالحاً مع نفسه حتى يتمكن الجميع من الاشتراك بالحياة العامة الناظمة لكل التنوعات كوعاء لمفهوم الوحدة الوطنية بشكل فعلي وواقعي والتي لا تترك «ثقب إبرة» لإثارة الأحقاد والضغائن بين مكونات الوطن

---

(٤) انظر صالح عون عدنان، في: **مجلة العقيق** (النادي الأدبي بالمدينة المنورة)، السنة ١١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩).

(٥) انظر: حبيب، **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**، ص ٩٤، ومساعد البهيمة، **كتاب قبيلة مزينة في الجاهلية والإسلام** (المدينة المنورة: المؤلف، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص ١٠١.

الواحد والمجتمع الواحد وفق نظريات علمية سياسية واجتماعية. ولو تزامن هذا التنظير مع بداية تأسيس الدولة لأرسى قاعدة صلبة من المواطنة الحقيقية، تجعل من المواطن الشاب من الجيل الثالث مفعماً بالحياة والنشاط والاندفاع لتحقيق إنجازات اقتصادية وثقافية وحضارية تمكّن المجتمع السعودي من تحدي كثيراً من الأخطار الخارجية، فضلا من وجودها داخلياً.

ويضيف محمد السلمان[٦] إلى هذه المزايا والوظائف بعداً أمنياً، حيث إن الهجر أصبحت حامية للطريق، إذ يرى الإخوان حرمة التعدي على المسافر وابن السبيل، ويرعون للجار المسلم حرمته في دمه وماله، ما أكد دور الهجر الكبير في الاستقرار الاجتماعي والسياسي، والذي سيؤتي أكله في ما بعد في وقت الطفرة، حيث استثمرتها البيروقراطية للقرية والحارة والعائلة على حساب المجتمع الواسع والعريض.

ومهما يقال بأن حركة الإخوان تكوّنت من مجموعة أفراد في هجرة الأرطاوية قبل ابن سعود، فإن الثابت أن الملك عبد العزيز هو الذي استثمر هذه الحركة، واعتبره التاريخ قائد الحركة ومنظرها السياسي، سواء أتى ذلك عن قصد ونيّة وتخطيط، أم تشكلت نواتها في الأرطاوية، ووافقت آنذاك هوى الملك عبد العزيز، وقد أكد جون حبيب نقلاً عن ديكسن، بأنها بدأت بداية جنينية دينية[٧]، إلا أننا نؤكد من خلال استقراء المعطيات التي أمامنا أن الذي أظهرها على الساحة العسكرية والسياسية وأعطاها معناها وبعدها السياسي والعسكري هو الملك عبد العزيز.

ويحمد للملك عبد العزيز مقدرته على لم شيوخ القبائل على الرغم من أَنَفتهم واعتزاز كل منهم بنفسه وفخر كل قبيلة على الأخرى، وعدم انقيادها بسهولة، ولم يحاول الملك توحيد جميع هذه القبائل بالقوة والإكراه، ولو حاول ما تحقق له ما تحقق، ولكنه أعاد بعث الإيمان بالإسلام في نفوسهم وإقناعهم بالإقامة في مجتمعات عسكرية سميت **بالهجر**، ولم يحترفوا سوى الغزو من أجل التوحيد. فبعد وحدانية الله جاهدوا من أجل وحدانية كيان سياسي واحد.

وحوّل الملك عبد العزيز مطامعهم من الدنيا إلى الدين، فاقتنع البدوي

---

(٦) محمد السلمان، «بدايات النهضة في المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز،» **مجلة العقيق**، السنة ١١، العددان ٢١ ـ ٢٢ (رجب ١٤١٩هـ/ [١٩٩٨م])، ص ١٥.

(٧) حبيب، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

ببيع بيت الشعر والجمل وكل ماشيته، حيث يتصور مكانه في الجنة بحسب ما تعلمه من «المطاوعة»[٨].

هـبـت هـبـوب الجـنـة ويـن أنـت يـا بـاغـيـهـا

وقد شهد المعاصرون للحركة أن كل ما كتب عنها، أو شاع من الرعب والخوف كان مبالغاً فيه بعناية مقصودة، فرضتها معطيات سياسية معاصرة للإخوان، إذ إن حركة الإخوان التصحيحية أربكت الإنكليز والأتراك على حد سواء، فاختلط على الإنكليز مثلاً أمر الإخوان، فهم تارة يصفونهم بأنهم اشتراكيون لإيثارهم الديني وكرمهم البدوي، حيث يتقاسمون ثروتهم مع إخوانهم الفقراء أسوة بما فعله الأنصار مع المهاجرين، فاعتقد خصومهم بقصد الإشاعة ضدهم أن الثورة البلشفية لها أيادٍ فيهم، كما أن الإخوان أحدثوا ذعراً وخوفاً في الأشراف سواء في الحجاز أم في العراق.

لقد سقطت كل الأماكن المهمة في أيدي الإخوان وحدهم، فوقعت منطقة الخرمة بأيديهم، وهي التي كانت بوابة دخول الحجاز بكامله، التي بعدها دخلت تربة والطائف ومكة وجدة والمدينة تباعاً. أما الأماكن التي لم يفتحوها لوحدهم، فقد كانت مشاركتهم واضحة في فتحها، لقد كان صيتهم ومهابتهم يفتحان مدناً بكاملها من دون إطلاق رصاصة واحدة، وعلى الرغم من الاختلاف بين بعض الإخوان وقائدهم إلا أن جهدهم كان واضحاً في صد أطماع الأشراف في العراق والأردن.

اختلف المؤرخون والبحاثة حول الإخوان، كما عرضنا إلى ذلك سابقاً، إلا أنهم مجمعون على زهدهم وتقشفهم وولائهم الوطني القوي، وكان الذين لم يشاركوا في أهم الفتوحات وضعوا أنفسهم حراسَ أمنٍ ساهرين على هذه الصحراء المترامية الأطراف[٩]، وعندما كادت الفتنة تقوض دعائم الكيان الوطني اتحدت الأكثرية من الإخوان مع الملك عبد العزيز في موقعة السبلة، كما سنذكر لاحقاً، وقد تحقق النصر، وبقي الكيان بكافة حدود الوطن الذي قام الإخوان بالحفاظ على وحدته من خلال قمعهم لحركة بن رفادة[١٠]، كما قام أبناؤهم ـ

---

(٨) المطاوعة: هم فئة عرفتها نجد أكثر من غيرها ملمة بعلوم الدين من دون أن تدرك درجة العلماء يؤمون الناس في الصلاة.

(٩) انظر: السلمان، المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٠) المصدر نفسه.

أي الجيل الثاني ـ بقمع حركة جبل قهر قرب جيزان، كما خلصوا المسجد الحرام ممن اعتصم به عام ١٤٠٠هـ.

وفي وقتنا الحاضر نجد جهود القبيلة جلية من خلال مكافحة التطرف في المملكة حيث نجد أن رجال الأمن من القبائل جرحوا أثناء مواجهة التطرف في أحد المواجهات مع المتطرفين في مدينة الرس وبلغ عددهم (١١٤).

وعندما أصبحت الضرورة ملحة لوجود تنظيمات ومؤسسات دفاعية وأمنية مما يتطلبه بناء المجتمعات الحديثة، انخرط أبناء القبائل في صفوف الكتائب والسرايا والتشكيلات الدفاعية والأمنية، التي أصبح جميع أفرادها من القبائل البدو، ما عدا الضباط والقيادات العليا.

والملك عبد العزيز يقدرهم ـ كما ذكرنا سابقاً باعترافه للريحاني بفضلهم ـ ويُلمس ذلك من غفرانه لهم باختلاف بعضهم معه أكثر من مرة ـ كما سيأتي ذكره ـ وأذكر عن والدي أن الملك فيصل كان يغضب عندما يذكر الإخوان بسوء.

ولا زال أبناء القبائل البدو في تشكيلات الحراسات الشخصية للأمراء الرسميين في الدولة ويكاد يكون جل المرافقين[١١] من القبائل البدو.

وقد تحامل بعض المؤرخين على الإخوان باتهامهم بالغلظة والشدة والتي نفاها بعض المؤرخين، كما ذكرنا آنفاً، فإنها تكاد لا تُذكر مقارنة بما نسمع عن الإبادة الجماعية في المعارك المعاصرة لهم، والمعاصرون لنا، فلم يؤثر عن الإخوان تخريبهم للحياة الاقتصادية أو الصناعية أو العمرانية، بعكس ما نشاهده من نتائج الحروب ونحن على نستقبل القرن الواحد والعشرين، كما لم يتعرضوا بسوء لغير المحاربين، وأظهروا تسامحاً مع المذاهب الأخرى التي لم يتسامح معها المعاصرون من المتشددين.

من هذا يتضح أن للهجرة أبعاداً سياسية لتطويع القبائل المتنقلة (البدو) التي كانت من السابق عصية على السلطان دائماً، فهي خارج قدرة أي سلطة، ولهذا يستحيل السيطرة عليها، كما قصد بها أن تكون قواعد حربية لترسيخ أمن الاستقرار الجديد أو توسيعه أو القضاء على الفتن الداخلية التي تنبعث بين الفينة والأخرى.

---

(١١) المرافقون للأمراء من الأسرة المالكة.

ولم تكن الهجر لأهداف اقتصادية كالزراعة، كما أسلفنا، أو من أجل أهداف اجتماعية كالاستقرار وما يسفر عنه من تعليم واندماج وانصهار اجتماعي مع قبائل أخرى، بل حتى هذه الساعة كل هجرة أو قرية تناصب الأخرى العداء. ودائماً تكون المشاحنات والبغضاء قائمة لا تهدأ، كما أنها لا تحل من قبل المركز، ولو كانت كذلك لكانت القرى والمدن القائمة من قبل هي المكان الطبيعي لهذا التحول المفاجئ، فقد كانت كل هجرة تضم شيخ القبيلة وعشيرته المباشرة التي يلتحم معها التحاماً عائلياً، يجعل منها كتلة واحدة، تبنيها وتضع أساسها أواصر الدم والقربى، فالقبيلة الكبيرة تستوطن هجراً كثيرة بعدد فخوذها (بطونها)، فقبيلة حرب تستوطن خمساً وثلاثين هجرة في منطقة نجد فقط، وكذلك عتيبة وقحطان ومطير وغيرهم من القبائل، فكأن الهجر للتباين وليس الاختلاط والانصهار والذوبان الاجتماعي كي يتحول النسب القبلي إلى نسيج اجتماعي يذوب فيه الفرد كلياً في المجتمع الكبير.

الهجر في شكلها القبلي تكون مهيأة نفسياً وجغرافياً لإشعال نار النعرة القبلية إلا أنها من وجه آخر وبعد ارتفاع أسعار النفط، وبعد الخطط الخمسية التنموية. قد أصبحت أماكن ارتكاز لتحضر البداوة في نجد، دخنه، الغطغط، الأرطاوية، نفي وغيرها، هذه الهجر المبثوثة في أودية ورمال وهضاب وكل تضاريس نجد كانت بمثابة البديل للترحال البدوي، كما أصبحت الكيان الذي يتكئ عليه الاجتماع القبلي البدوي العربي. وقد تحول بعامل التنمية في ما بعد إلى حواضر قبلية تنتظم القرى والمدن التي سبقتها في الاستقرار، وكذلك في التنمية، منذ زمن بعيد نسبياً كانت إلى ما قبل الملك عبد العزيز تدفع الخوّة لشيخ القبيلة التي تقع في حدود نفوذه العسكري كما تتمتع بحمايته، وتستفيد من القبيلة اقتصادياً من خلال التبادل والمقايضة التجارية التي لا تتعدى أساسيات الحياة الضرورية، فالبدو يبيعونهم الإبل التي يسقون بواسطتها مزارعهم، كما يجلبون لهم السمن والحليب والأقط والصوف والوبر واللحم. والحضر يبيعونهم القماش والطعام والأواني المنزلية، فقرى الحواضر كانت بمثابة نقاط تبادل حيوية بين القبائل والواحات الزراعية، فالبدو يستهلكون كثيراً من الحاجيات التي لا ينتجونها لرفض الثقافة القبلية لها، ولكنهم يستهلكون كافة أنواع الحبوب من الحنطة والأرز وغيرها الذي يأتي لهم من القارة الهندية، ويقتنون الأواني المنزلية والسيوف والبنادق والأسلحة والذخيرة، والمنتوجات القطنية والحريرية، وكثير منها لا تنتجها الواحات الحضرية، ولكنهم يستوردونها من الهند وإيران والهلال الخصيب الذين يحملونها على القوافل التي هي من

نتاج البادية. فقد كان نتاج البادية قبل اكتشاف النفط وتسويقه أحسن حالاً بكثير من المجالات، وكان تجار التجزئة من القرى في نجد يذهبون إلى البادية في مراتعهم ويحلون في ضيافة وأمن شيخ القبيلة، ويبيعون تجارتهم في النقد والمقايضة، ثم يقفلون عائدين إلى القرية محملين بنتاج البادية الذي يبيعونه لأهل القرى، وهكذا يتم تبادل المنافع وفق الضوابط والأعراف الاجتماعية السائدة والسهلة والمريحة في بعض الأحيان.

وخلاصة القول إن الإخوان هم شوكة الملك عبد العزيز ويده التي تطال كل الجزيرة العربية، في حين أن عبد العزيز صمام أمان حركتهم، والموجه المرشد لها حتى لا تنزلق في مخاطر داخلية أو خارجية تقضي عليها وعلى الوطن بأسره ولا يمكن فهم التطورات السياسية والاجتماعية اللاحقة التي سيشهدها المجتمع السعودي من دون العودة إلى هذه التجربة فهي التي ستظل تتحكم إلى حد بعيد بسيرورة المجال السياسي والاجتماعي في المملكة العربية السعودية.

الفصل العاشر

التبايـن والانتكـاس

موقعة السَّبَلة أنموذجاً

أدت الأيديولوجيا الوهابية الدور الحاسم في تجميع البدو، أولاً على قواعد دينية واضحة وبسيطة ترجع بهم إلى الإسلام في أصالته الأولى وتهيئ البدو إلى احتلال موقعهم المتقدم في إعلاء شأن الدين والسيادة على الصحراء، وكانت هذه الأيديولوجيا الدينية المتمثلة في حركة الإخوان قد تحالفت مع عصبية عائلية ممثلة في أسرة آل سعود، وخصوصاً بشخص ملكها القادم عبدالعزيز بن سعود. وقد أفلح هذا التحالف في توحيد شبه الجزيرة العربية وإعلان قيام المملكة العربية السعودية عام ١٣٥١هـ ـ ١٩٢٦م. ولكن سرعان ما بدأ التباين بين الحليفين السابقين يلوح في الأفق فما هي أبرز الأحداث التاريخية الدالة عليها، وكيف يمكن قراءتها اجتماعياً وسياسياً؟

تعتبر معركة السبلة (١٣٤٧ هـ ـ ١٩٢٤م)، أو ما عرف بمحنة الإخوان شرخاً كبيراً في بداية تأسيس الكيان السعودي الحديث، وقد حسم الأمر في هذه المعركة لصالح الملك عبد العزيز، وكان رجاله الذين معه من الإخوان البدو ومن الحضر مقابل فئة قليلة من الإخوان البدو، وقد جير الحضر هذا النصر لهم من دون سواهم، وعدّوا جميع القبائل البدو من الثوار على الملك عبد العزيز، حتى من كان معه، طالما هو من القبائل فإذاً هو من الإخوان الثائرين. وهو كلام مغالط يصدر عن نوازع تدعوا لتكريس الإقليمية والعائلية وسيطرتها على مراكز الدولة الإدارية والسياسية والاقتصادية مستفيدةً من هامش فرص المنفعة الوقتية،

المتاحة لهم ومتناسية ما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من اهتزازات وفجوات مؤذنة بخلل قادم، حيث استغلت موقعة (السبلة)، وتم إحياؤها باستمرار لإقصاء القبائل من المشاركة في مفاصل الدولة السياسية والاقتصادية والإدارية والقضائية حتى اليوم.

ولا يمكن بأي حال أن يعد انتصار الملك عبد العزيز في موقعة السبلة انتصار الحضر على البدو بدليل أن الذين خالفوا الملك هم هجرتان فقط من مجموعة ١٥٥ هجرة.

وتؤكد موضي (حفيدة الملك عبد العزيز) أن الذين كانوا من الإخوان ضد الملك عبد العزيز هم أعداد قليلة ومحصورة، وأما الذين ثبتوا مع الملك عبد العزيز فهم الجزء الأكبر من الإخوان[(١)]، وقد أكده جون حبيب أيضاً بقوله: «ومن المفارقات أن أكبر الفرق من الإخوان، والتي معظم أفرادها يمثلون كل القبائل لم تستغل لإخضاع الملحدين، أو القتال في الحجاز، وإنما استغلت لقمع تمرد رفقائهم في السبلة، ثم مؤخراً في الكويت»[(٢)].

ولهذا يتضح أن معظم الإخوان ثبتوا مع الملك عبد العزيز لا سيما قبيلة حرب بكاملها (٣٥ هجرة)، والجزء الأكبر من عتيبة، ولو انضم هؤلاء لابن حميد والدويش لأصبحت النتيجة مختلفة تماماً.

إن المعركة المشار إليها سابقاً لا يمكن فهمها بعمق إذا اقتصرنا على مقاربة الوقائع في ظاهرها، بل هي محكومة بخلفيات قد تكون علنية أحياناً ومستورة مخفية أحياناً أخرى، وهي الأرجح بحسب ظني.

قد تكون وقعة السبلة ظاهرياً هي اختلاف بعض الإخوان مع الملك عبد العزيز حول منعهم من امتداد توسع الجهاد، وحول مسائل الأجانب، وبعض المخترعات الحديثة المخالفة لمعتقد المرجعية للإخوان، وهم المتشددون من المطاوعة، ولا أحد ينكر هذا الشيء، «فالمطاوعة» ـ وهم حضر نجد ذات البيئة الصحراوية القاحلة والمنغلقة والتي يمكن تسميتها ثقافة الحجر والرمل والتي أنتجت ثقافة حدية معادية للآخر باستمرار حتى بين بعضهم بعضاً، هم الذين

---

(١) موضي بنت منصور بن عبد العزيز، **الهجر ونتائجها في عصر الملك عبد العزيز** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ٢١٧.

(٢) جون حبيب، **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**، ترجمة عبد الله بن مصلح النفيعي ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، ٢٠٨.

درّسوا الإخوان مبادئ الدين بقصد تعبئتهم ضد خصوم عبد العزيز، وهم الذين قاموا بتثقيف الإخوان ثقافة دينية انتقائية مؤدلجة بتكفير أعداء ابن سعود، فقد بينوا لهم أن الشريف كافر، لأنه يتعامل مع الإنكليز، ويركب السيارة، ويستخدم البرقية، وأن كل من خالفهم في سلوكهم أو هيئتهم كافر يجب مقاتلته كقربى إلى الله وطلباً لمرضاته. وقد أكد محمد آل زلفة أن الملك عبد العزيز واجه في سبيل إدخال الوسائل الحديثة والجديدة على المجتمع مقاومة شديدة لأن «المطاوعة» فسروها تفسيراً اعتقادياً خاطئاً، ويؤكد آل زلفة أن هذه الفئات وقفت كثيراً في سبيل كل ما هو جديد[٣].

أصبح الإخوان يقاتلون على أساس هذا المبدأ المتجذر في نفوسهم والذي يعسر التخلي عنه بسهولة.

ولقد فوجئ الإخوان بما انتهى إلى علمهم أن قائدهم ابن سعود يستخدم البرقية ويركب السيارة ويرسل ابنه فيصل إلى البريطانيين الذين يكفرهم «مطاوعة» نجد، كما يكفرون الشريف لعلاقته بهم. وهو يرسل أيضاً ابنه سعود إلى مصر التي تحتلها بريطانيا، وذلك ما يعد غير جائز شرعاً، كما أفتى «المطاوعة» ذاتهم.

وقد اعترف الملك عبد العزيز أن بعض الإخوان الذين خالفوه هم ضحية «المطاوعة» الذين غرسوا فيهم الغلو والتطرف بما قدّموا من فتاوى. حيث يقول: «ثم إن أسباب الفرقة في الدين أنه يوجد أناس من طلبة العلم «الحضر» يدعون العلم وهم جهال يلقون على بعض الإخوان أموراً مخالفة وشبهاً باطلة»[٤].

وكذلك يتضح من كتابه إلى المشايخ في عام ١٣٣٨هـ/ ١٩١٧م[٥]. وثقافة فتاوى التحريم لا زالت متواصلة ومن دون انقطاع على طول مرحلة التجربة، ولعل ما لقيته المملكة ما بين آونة وأخرى وخلال عقد متواصل في الوقت الحاضر من التطرف المسلح، ظاهرة حية عاناها البلد سياسياً واقتصادياً وأمنياً، والمدفوعون لمسرح الفعل هم أولئك الشرائح المهمشة، أما أهل الفتاوى

(٣) محمد آل زلفة، في: **الجزيرة** (الرياض)، ٢٩/ ٤/ ١٩٩٩، ص ١٢.

(٤) ابن عبد العزيز، **الهجر ونتائجها في عصر الملك عبد العزيز**، ص ٢١٥.

(٥) **الخدمة المدنية في مائة عام** (الرياض: الديوان العام للخدمة المدنية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٥٠.

المؤدلجة فيشعلون الفتنة بفتاويهم، ثم يختفون عند المواجهة ويتركون من أثاروهم وغرروا بهم للمواجهات الأمنية، ويظهرون بعد علاج الحدث ويجيرونه لصالحهم، ويحملون الفئة الذين أثاروهم مسؤولية ما حدث. والمفارقة التي لا بد من التوقف عندها أن من يواجه المتشددين سواء في حادثة السبلة أم حادثة الحرم أم حوادث التطرف هم رجال الأمن من أبناء القبائل، كما ذكرنا أكثر من مرة.

وفي قراءة أحداث السبلة وما بعدها من أحداث كحادثة التلفزيون ومدارس البنات، وأهمها حادثة الحرم، ثم الأفغان السعوديين، نجد أن المنظمين هم المطاوعة المؤدلجين من السُنة، وهم يحصدون مكاسب المعالجة السياسية سواء من المطاوعة المتشددين أم غير المتشددين، وحتى من غير المطاوعة فقط لأنهم من منطقة واحدة. وذلك من خلال تكريس وازدياد مواقعهم على كافة مساحة خريطة التنمية من سياسة واقتصادية وإدارية وقضائية وتعليمية، وهم الذين عادة ما يقومون بإحياء حادثة السبلة لإقصاء الآخر وتهميشه.

وفي هذا المجال يعلق الحمد بقوله: إنما استجاب لها ـ يقصد دعوة الشيخ محمد عبد الوهاب ـ البدو على أساس أنها دعوة إلى الدين الذي يؤمنون به أساساً، وتطهير ما علق به من شوائب، لا على أساس أنها أيديولوجية سياسية بحتة تعكس أو تمثل مصالحهم مباشرة، كما هو الحال مع التجار بخاصة، والحضر بعامة، فبالنسبة للبدو كانت الأيديولوجية الوهابية دعوة دينية في المقام الأول، أما بالنسبة للحضر فقد امتزج فيها الدين بالمصلحة والتطلعات السياسية، وعلى هذا الأساس تبع البدو الملك عبد العزيز، وانقادوا له بصفته ممثلاً لذلك التيار وتلك الحركة التي تسعى إلى إقامة الدين الحنيف، وتطبيق شرع الله[٦].

ويعتبر الحمد أن الدولة السعودية قامت على أيديولوجية تمثلت في الدعوة السلفية للشيخ محمد بن عبد الوهاب، والتنظيم المتمثل في حركة الإخوان. هذا في ما يتعلق بالجانب الديني.

أما الجانب الآخر فيؤكده جون حبيب، إذ يرى أنه بالإضافة إلى ما ساور الإخوان في أمور دينهم من السلوك الطارئ على قائدهم فإنهم رأوا جهودهم

---

(٦) تركي الحمد، **دراسات إيديولوجية في الحالة العربية**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، ص ١٤٥.

تتلاشى أدراج الرياح وسيستفيد منها غيرهم، إذ تركوا من دون عمل، ولم تعد لهم خطة بديلة تؤمن لهم أعمالاً مدنية أو عسكرية، فقد تمكن الإخوان (القبائل) من توحيد المملكة العربية السعودية في مدة وجيزة جداً (٢٠ عاماً)، وقاموا بهذا الإنجاز العظيم والفريد من نوعه بجهودهم الذاتية، وقدموا أنفسهم وسلاحهم وزادهم ووسائل نقلهم من حسابهم الخاص، ولم يكلفوا قائدهم حتى النفقات اللوجستية، ومع ذلك قدموا الغنائم كما يريدها الإسلام ولم ينقصوها عقالا[٧]. وقد اعترف الملك عبد العزيز للريحاني بأن الإخوان في وقت الحرب لم يطلبوا أي شيء، وكان كل فرد منهم يحضر لنداء الجهاد ببندقيته وذخيرته وراحلته، ومؤونته، وقليل من النقود، وقليل من التمر، ولا يجرؤ أحد منهم على إخفاء شيء من الغنائم غالياً كان أم رخيصاً أمام السلطان[٨].

وما كان سبباً لحادثة السبلة أعيد أحياؤه مع المتهمين في حادثة الحرم ومع الأفغان السعوديين، ما أفرز ظاهرة التطرف المسلح وعلى شكل واسع امتد لكامل الوطن بعكس السبلة والحرم محصورة المكان والزمان. ولم يظهر حتى الآن معالجة استراتيجية وطنية تراعى فيها كل الاجتهادات الحكومية والمؤسسات المدنية ورؤى إطارات أبناء الشعب السعودي ذوي البعد الاجتماعي والثقافي والملتصقين بالمجتمع الواسع وعلى دراية بظروفهم الاجتماعية والاقتصادية، ويبثونهم همومهم وآمالهم. ومن هذه الخلفية العلمية والاجتماعية فهم قادرون على تمثّل المشكلة من جذورها وتصور الاستراتيجية لعلاجها. إلا أن هؤلاء القادرين على مواجهة المشكلة والمؤهلين لمعالجتها هم المهمشون، سواء بقصد سياسي أم بتدبير المصالح الضيقة. وقد يكون الأمر بتدبير السياسي والمصلحي في آن معاً.

كما يؤكد جوزيف كوستنر أن الإخوان كانوا يطمحون أن يصبحوا جزءاً من الإدارة في الدولة الناشئة، ولكنها رغبة تتعارض مع الممارسة السياسية السعودية، وأن الأسلوب السعودي التقليدي يعد الجماعات القبلية أن تقاتل في سبيل الدولة، من دون أن تشترك في أي مجال مهم من المجالات السياسية أو الإدارية. وفي الهجر كان ينتظر من الإخوان أن يكونوا محاربين ومزارعين

---

(٧) انظر مقابلة ولي العهد الأمير عبد الله بن عبد العزيز مع تلفزيون الشرق الأوسط (MBC) بتاريخ ١٩٩٩/٦/٢.

(٨) أمين الريحاني، **ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية مزينة برسوم وخرائط وفهرست أعلام** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧)، ص ٥٣٢.

ودارسي العقيدة، من دون أن يكون لهم دور في السياسة وصنع القرار[٩].

وقد أورد جون حبيب بعض النقاط التي ذهب إلى أنها من الأسباب الكامنة وراء اختلاف الإخوان مع الملك:

أولاً، تضجّر الإخوان من الادعاءات التي بثها أهل نجد الفلاحين، والتي مؤداها أن أهل نجد من الفلاحين هم الذين أخضعوا الحجاز على الرغم من أنهم لم يجندوا أياً من أبنائهم لهذا الغرض.

ثانياً، رجوع الإخوان إلى نجد واستقرارهم في هجرهم، أعطاهم تأكيداً أن الملك عبد العزيز أراد أن ينهي وجودهم على الساحة، وينهيهم أيضاً من مرحلة من التاريخ، وكأن الملك عبد العزيز استنفد فائدتهم، فلم تعد لهم جدوى في مرحلة أرادها أن تكون مرحلة التوقف عن التوسع.

ثالثاً، أدرك الإخوان في الحال أنه لم يعد مرغوباً فيهم في الحجاز، وقد حُرموا من آخر انتصاراتهم، الدخول إلى المدينة المنورة وجدّة[١٠].

وما حصل للقبائل يمكن قراءته قراءة خلدونية فالدولة عنده تنطلق في حركة تطور ذات خمس مراحل تشكل في مجموعها حياتها:

في المرحلة **الأولى** تنشأ الدولة على أنقاض دولة سابقة لها، وقد قامت المملكة على أنقاض أكثر من دولة.

وفي المرحلة **الثانية** ينفرد صاحب السلطان بالحكم بعد أن يكون قد تخلّص ممن اشتركوا معه في تأسيس دولته.

وفي المرحلة **الثالثة** تسود الراحة والطمأنينة، وفي المرحلة **الرابعة** تتحول الراحة والطمأنينة إلى قناعة ومسالمة، وتأتي المرحلة **الخامسة** نتيجة للمرحلة الرابعة حيث تتحلل الدولة وتزول[١١].

ويحلل محمد عابد الجابري هذه الظاهرة بقوله: «وفي المغرب كما في

---

(٩) جوزيف كوستنر، **العربية السعودية: من القبلية إلى الملكية، ١٩١٦ ـ ١٩٣٦**، ترجمة شاكر إبراهيم سعيد (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص ٦٠.

(١٠) حبيب، **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**، ص ١٥٦.

(١١) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ١٧٠، وصلاح مصطفى الفوال، **البدواة العربية والتنمية** (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧)، ص ١٠٧.

بلدان كثيرة في الوطن العربي تكون (الطبقة المسيرة) المالكة للسلطة الاقتصادية (التجارة أساساً) والاجتماعية (النسب والحسب أساساً) والثقافة (علماء الدين أساساً) والممارسة للسلطة الوظيفية (الموظفون الكبار داخل جهاز المخزن) من أبناء المدن في الغالب ومن الأرستقراطية المدينية المتجذرة في الحواضر الكبرى خاصة ثم تبقى بالتالي بنفس المرتبة الاجتماعية التي كانت لها من قبل فتمارس وظيفتها كـ(طبقة مسيرة) تمتلك سلطة العلم والجاه والتجارة وتمارس السياسة في ظل حاكم الزمان الذي سرعان ما تبتلعه الحضارة بمفهوم ابن خلدون: عادات الترف والرفاهية ـ فينفصل عن القبيلة أو التحالف القبلي الذي كان يشكل القوة العسكرية التي رفعته إلى سدة الملك ومن هنا يبدأ الهرم في جسم الدولة الجديدة»[١٢].

وبهذا يقول ابن خلدون: «إعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها على أمره.. وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهد أمره، فتكون أرباب الأقلام في هذه الحالة أوسع وأعلى رتبة، وأعظم نعمة، وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تودداً وفي خلواته نجياً، لأنها حينئذٍ آلته التي يستظهر بها على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر إلى أعطافه، وتثقيف أطرافه والمباهاة بأحواله»[١٣].

وقد تنطبق مقولة ابن خلدون على البدو في ما يتعلق بالسيف، ولا تنطبق عليهم في ما يتعلق بالقلم، لأن القبائل ـ وهم حملة السيف ـ تحول أبناؤهم في ما بعد إلى حملة القلم، وعندما شُهر السيف ترك الفلاحون الملك عبد العزيز وحده، ولم يعاضده مشاغل التوحيد إلا القبائل.

وهولاء المستفيدون لا يأتون إلا في مرحلة الدولة الخلدونية الثالثة، عندما لا يتحمل السياسي الأقوياء وأهل الإنجاز في دولته سواء من القادرين من أهل رصيد الولاء أم أهل الاستحقاق في كفاءتهم وإنجازاتهم من كافة المواطنين. وهنا يكون التفتيش (بالمنقاش) عن إطارات تصريف أعمال وفق آلية الروتين الذي يفرز الترهل والفساد في أجهزة الدولة، وبالتالي السخط الاجتماعي الذي

---

(١٢) محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** [ندوة]، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٢١٨.

(١٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

لا توجد آليات لظهوره ورصده وبالتالي تداركه. بل يندسّ تحت الأرض بفعل القمع الأمني أو الاجتماعي والاقتصادي والنفعي.

وعندئذٍ تظهر ثمار العمل السري تطرفاً وفقراً وبطالة وجريمة وسلوكاً شاذاً جنائياً واجتماعياً. وهنا يدرك السياسي خطأه في اختياره لرجال تصريف الأعمال، ولكن ولات حين مناص.

على الرغم من أن أبناء القبائل البدو يحملون حالياً أرفع الدرجات العلمية في كافة التخصصات غير أن نسبة تواجدهم في مكونات النخبة معدومة، ولا تتناسب مع كثافة عددهم ونوعية كفاح آبائهم، وليس الأمر راجع إلى كسل أو عدم كفاءة، ولكنه راجع إلى تصنيفهم كبدو بالذات، وفي ذلك حيف وقلة إنصاف، ما يجعل القبائل تشعر بعدم إعطائهم الفرصة في المشاركة بالمناصب السياسية العليا.

إذ لم تعط القبائل الفرصة في دواوين الدولة كما أعطيت أيام الجهاد من أجل التوحيد، بل تكاد تكون القيادات الإدارية العلياء من نصيب عوائل وأسر وفئات محدوة وإن كانت تحسب على منطقة نجد أو الحجاز، إلا أنها لا تمثل جميع أهل نجد، ولا جميع أهل الحجاز. وقد بدأ هذا الاحتكار مبكراً منذ الفرص «الجنينية» للوظائف عندما تحولت الدولة من الجهاد إلى البناء كما هو مبين في الجدول رقم (١٠ ـ ١) الذي يوضح أسماء الموظفين الذين عملوا بجهاز الدولة في البدايات الأولى أيام الملك المؤسس عبد العزيز. ما يؤكد إقصاء القبائل عن الإدارة منذ بداياتها الأولى. ولم يكن هذا الإقصاء بدوافع أيديولوجية سياسية وإنما بدوافع بيروقراطية، قروية، رغبة في الانفراد بالغنيمة الجديدة.

الجدول رقم (١٠ ـ ١)

رجال الإدارة في عهد الملك عبد العزيز

العدد	الاسم	العمل	البلد
١	الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ	عالم وقاض	الرياض
٢	الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ	مفتي عام المملكة ورئيس القضاة	الرياض
٣	حمد بن فارس	أمين عام بيت المال	الرياض
٤	عبد الله بن حسن آل الشيخ	رئيس القضاة بالمنطقة الغربية	الرياض
٥	عبد الرحمن بن علي آل الشيخ	إمام صلاة	الرياض

يتبع

تابع

٦	سليمان بن علي آل الشيخ	إمام صلاة	الرياض
٧	عبد الرحمن القويز	إمام صلاة	من شقراء
٨	عبد الله العجيري	يقرأ على الملك المغازي والأدب	حوطة بني تميم
٩	محمد بن إبراهيم بن محمود	عالم وقاضٍ	من ضرماء
١٠	سعد بن حمد بن عتيق	عالم	من الأفلاج
١١	صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ	عالم	من الرياض
١٢	محمد بن مانع	مدير التعليم	من أهل عنيزة
١٣	محمد بن صالح بن شلهوب	رئيس المالية	من أهل الرياض
١٤	ناصر بن حمد بن سويدان	كاتب في الديوان الملكي	من أهل الرياض
١٥	محمد بن عبد الله أبو عبيد	كاتب في الديوان الملكي	من أهل الرياض
١٦	صالح بن عبد العزيز الصرامي	كاتب في الديوان الملكي	من أهل الرياض
١٧	عبد الله بن سليمان الحمدان	وزير المالية	الدلم
١٨	إبراهيم بن عبد الله الشايقي	كاتب في الديوان	الخرج
١٩	عبد الله حمد بن عبد المحسن الطخيس	رئيس الخاصة الملكية	القصيم
٢٠	أحمد بن ثنيان آل سعود	مترجم	الرياض
٢١	إبراهيم بن معمر	رئيس الديوان الملكي	الرياض
٢٢	عبد الرحمن بن خضير	كاتب في الديوان الملكي	الرياض
٢٣	عبد الله بن قاسم	كاتب في الديوان الملكي	الرياض
٢٤	أحمد بن مزيد	كاتب في الديوان الملكي	المجمعة
٢٥	عبد الله بن عثمان	رئيس الديوان الملكي	الرياض
٢٦	محمد بن عبد العزيز الدغيثر	رئيس البرقيات	الرياض
٢٧	عبد الله بن عدوان	وزير المالية	الرياض
٢٨	محمد سرور صبان	وزير المالية	مكة
٢٩	إبراهيم بن عيدان	كاتب في الديوان الملكي	القصيم (بريدة)
٣٠	محمد حمد الشبيلي	كاتب في الديوان الملكي	من عنيزة
٣١	محمد النويصر	رئيس الديوان الملكي	عنيزة
٣٢	إبراهيم الطاسان	رئيس أركان حرب الجيش	من الرس
٣٣	عبد العزيز شلهوب	رئيس الحرس الملكي	الرياض

يتبع

تابـع

٣٤	محمد النعيمة	رئيس الحرس الملكي	الرياض
٣٥	عبد الرحمن بن محمد بن زيد	رئيس الحرس الملكي	الرياض
٣٦	عبد الله بالخير	مترجم	مكة
٣٧	عبد العزيز بن إبراهيم بن معمر	مترجم	الرياض
٣٨	عبد العزيز بن ماجد	مترجم	سوداني
٣٩	عبد العزيز الشبيلي	الديوان الملكي	القصيم (عنيزة)
٤٠	سليمان الشبيلي	الديوان الملكي	القصيم (عنيزة)
٤١	يوسف ياسين	مستشار	اللاذقية سوريا
٤٢	حافظ وهبة	مستشار	مصر
٤٣	فؤاد حمزة	مستشار	سوريا
٤٤	مدحت شيخ الأرض	مستشار	سوريا
٤٥	د. رشاد فرعون	مستشار	سوريا
٤٦	رشدي ملحس	مستشار	سوريا
٤٧	أحمد السديري	أمير منطقة	سدير
٤٨	تركي السديري	أمير منطقة	سدير
٤٩	خالد السديري	أمير منطقة	سدير
٥٠	محمد السديري	أمير منطقة	سدير
٥١	عبدالرحمن السديري	أمير منطقة	سدير
٥٢	عبدالرحمن السديري	قائم مقام جده	سدير
٥٣	صالح بن جبرين	المالية	القصيم
٥٤	عبد الله الخويطر	المالية	القصيم
٥٥	عبد الله المحمد الحمدان	المالية	القصيم
٥٦	أبو عليوي	المالية	القصيم
٥٧	عبد الله اللنجاوي	المالية	مكة
٥٨	أحمد هندي	المالية	مكة
٥٩	سعد بن عبد العزيز الرويشد	المالية	الخرج
٦٠	محمد بن عبد الرحمن بن شاهين	المالية	الرياض
٦١	أحمد الغصن	الخاصة الملكية	الرياض

تابــع

٦٢	صالح بن عبد الله بن عسكر	الخاصة الملكية	الرياض
٦٣	عبد العزيز بن إبراهيم اليحيا الفضلي	أمير منطقة	الرياض
٦٤	حمد السليمان	وزارة المالية	عنيزة
٦٥	سليمان الحمد السليمان	وزارة المالية	عنيزة
٦٦	عبد العزيز بن إدريس	وزارة المالية	الرياض
٦٧	صالح بن عذل	مستشار	القصيم (الرس)
٦٨	مبارك بن ناصر بن مبيريك	الديوان الملكي	الرياض
٦٩	عبد الله أبو عبيد	الديوان الملكي	الرياض
٧٠	محمد الذيب	ضابط	القصيم
٧١	سعيد جوده	ضابط	الحجاز من أصل تركي
٧٢	صالح أبا الخيل	ضابط	القصيم
٧٣	محمد بن عطيشان	مدير شرطة	بريدة
٧٤	حمد بن قباع	مقاول بناء	الرياض
٧٥	عبد الرحمن الرديع	مزارع	القصيم
٧٦	محمد بن صالح بن سلطان	الديوان	سدير
٧٧	إبراهيم بن عبد العزيز بن محيا	الديوان	القصيم
٧٨	محمد بن ضاوي	الديوان	سدير

المصدر: محمد سعد الرويشد، في: **الجزيرة** (الرياض)، ٢٨/ ٢/ ٢٠٠٠، ص ١٢.

وبعد أن وَحّد الكيان السعودي القبائل في حدوده الحالية بتضحية وبسالة، وآن لهم الاستمتاع بثمرة تضحياتهم تلك، جاءت البيروقراطية الإقليمية بأمراء البلدان والقضاة ورجال الديوان الملكي والمسؤولين في الإدارة من الأقاليم القروية والمدينية، أما القبائل فتمّت إعادتهم إلى هجرهم المحرومة، خصوصاً أنهم لم يعتادوا الاحتراف الزراعي، أو الأعمال المهنية، إضافة إلى أن «المطاوعة» أقنعوهم بأن تربية الماشية هي نوع من الجفاء والارتداد الديني، فكرّهوهم الرعي، وجرّدوهم من الجهاد، وقد ذكر ذلك فيصل الدويش صراحة في أحد خطاباته للملك عبد العزيز[١٤].

(١٤) حبيب، **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**، ص ١٨٣.

إن المحارب الذي اعتاد خوض المعارك أصبح بين بيته ومسجده فقط؛ وهذا نمط حياة تأباه شجاعة القبائل وتكوينهم، فقد اعتادوا الجهاد، بصفته ذروة سنام الإسلام، وبعد ما منعوا من الاستمرار في الجهاد لم تعد لهم حتى أبسط خطط التنمية.

لم تستفد الاستراتيجية السعودية من هذه التجربة، فقد تكررت مرات عدة على طول مرحلة التجربة، خلال مرحلة جهيمان العتيبي، والأفغان السعوديين، حيث لم تستوعبهم البيروقراطية حتى في دواليبها الدنيا، ما جعلهم شوكة في جسم المجتمع السعودي يئنّ من وجعها بين حين وآخر، كما ذكرنا أكثر من مرة.

وإلى حدّ الآن ما زالت الإدارة تسعى إلى إبعاد أبناء القبائل من الإفادة من مكتسبات الوحدة، ودليل ذلك أنه لا توجد أي محافظة للقبائل بموجب التنظيم الجديد للمناطق، عكس بعض القرى الحضرية التي هي أقل سكاناً من قرى القبائل، وعلى الرغم من ذلك فقد خصصت لها محافظات(١٥).

حيث صدر نظام المناطق رقم: أ/ ٩٢ بتاريخ ١٤١٢/٨/٢٧ هـ قسمت بموجه المملكة إلى ١٣ منطقة، وقسّمت المنطقة إلى محافظات ذات تصنيف أ، ب، ومراكز ذات تصنيف أ، ب، ثم خصصت الخدمات والمرافق التنموية بحسب أولوية هذا التقسيم، أي: أن الأولوية للمنطقة ثم المحافظة، ثم المركز، ثم جاء بعد ذلك أن صنّفت قرى نجد إلى مناطق ومحافظات، وقرى القبائل في نجد إلى مراكز أ، ب، على الرغم من أن هناك قرى للقبائل أكثر سكاناً ونواحي من بعض قرى الفلاحين المخصصة محافظات. وبموجب هذا التقسيم أصبح حظ المراكز من التنمية يأتي بعد المحافظات، وأحياناً تنقل الفرص عنوة من المراكز

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣. صدر نظام المناطق رقم: أ/ ٩٢ وتاريخ: ١٤١٢/٨/٢٧هـ قسمت بموجبه المملكة إلى ١٣ منطقة، والمنطقة قسمت إلى محافظات ذات تصنيف أ، ب، ومراكز ذات تصنيف أ، ب، ثم خصصت الخدمات والمرافق التنموية بحسب أولوية هذا التقسيم، أي أن الأولوية للمنطقة ثم المحافظة ثم المركز، ثم جاء بعد ذلك أن صنفت قرى الحاضرة إلى مناطق ومحافظات، والقبائل مراكز، على الرغم من أن هناك قرى للقبائل أكثر سكاناً ونواحي من بعض قرى الحاضرة المخصصة محافظات، وبموجب هذا التقسيم أصبح حظ المراكز من التنمية يأتي بعد المحافظات. وأحياناً تنقل الفرص عنوة من المراكز إلى المحافظات. هذا الحيف أصبح إحساساً عاماً لدى معظم أفراد القبائل، بل كان دفعه على أنفسهم أكثر من حرمانهم من المشاركة الوزارية أو عضوية مجلس الشورى. إذ إن المتطلع للمشاركة من أبناء القبائل هم أصحاب المؤهلات العليا، والمثقفون، وهؤلاء قلة بالنسبة للعدد الأعظم في القرى والأرياف.

إلى المحافظات. كما حصل في منطقة القصيم بإصرار من أمير المنطقة على الرغم من جهود أهالي المركز الواضحة في وجود الخدمات في قريتهم.

كما يتضح من الجدولين رقمي (١٠ ـ ٢) و(١٠ ـ ٣). وذلك يتضح من قراءة التعداد العام للسكان والمساكن عام (١٤٢٤ ـ ١٤٢٥هـ). فعلى سبيل المثال لا الحصر الجدول رقم (١٠ ـ ٢) يبيّن عدد سكان المحافظات والمراكز في منطقة الرياض.

الجدول رقم (١٠ ـ ٢)

عدد سكان المحافظات والمراكز في منطقة الرياض

المحافظة	عدد السكاني	المركز	عدد السكاني
محافظة ضرماء	١١٨٤٦	مركز الرين	١٧٥٨٨
محافظة الحريق	١٠٤٦١	مركز ساجر	١٤٢٣٦
محافظة حريملا	٨٤٥٨	مركز الأرطاوية	١٥٣٧٨
محافظة الغاط	٨٢٤٢	مركز الجمش	١٠٩٩٢
محافظة ثادق	٧٤٢٤	مركز البجادية	١٠٠٤٧
		مركز الهيائم	٩٩٢٧
		مركز تبراك والجله	٨٣٢٢
		مركز نفي	٧٣٠٦

المصدر: المملكة العربية السعودية، مصلحة الإحصاءات العامة، التعداد العام للسكان والمساكن، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

هناك خمس محافظات عدد سكانها أقل من عدد سكان المراكز وقريبة للعاصمة الرياض نسبياً، وكذلك تقارب المحافظات في ما بينها. بينما المراكز متباعدة في ما بينها، وبعيدة عن المحافظات وعاصمة المنطقة، وأبعد مركز عن العاصمة ٤٠٠ كم. علماً أن خطط التنمية واضحة وجلية في تنظيرها في التركيز على الريف والمحافظة وعلى التجانس السكاني ونقل التنمية إليهم بدلاً من دفعهم غير المقصود للهجرة إلى المدن، ما يسبب في عدم التكيّف، وعدم القدرة على مستوى المعيشة المرتفع، ما يضطرهم إلى السكن في حزام وهوامش المدن والسكن العشوائي والمفتقر إلى أبسط الخدمات الضرورية. ولكن من حيث التطبيق فالحاصل انحاز إلى ما هو حاصل.

الجدول رقم (١٠ ـ ٣)
عدد سكان المحافظات والمراكز في منطقة القصيم

المحافظة	عدد السكان	المركز	عدد السكان
محافظة رياض الخبراء	١٥٦٢٠	مركز ضرية	١٣٨١٩
محافظة عيون الجواء	٨٤٢٥	مركز قبة	١١٥٦٧
محافظة الشماسية	٥٨٠٩	مركز دخنة	٨٠٦٩
محافظة الأسياح	٥٥٦١	مركز الفوارة	١٠٣٥١
محافظة النبهانية	٤٣١٥	مركز الفويلق	٧٣٩٨
		مركز الدليمية	٧٢٥٠
		مركز عقلة الصقور	٥٧٤٩

المصدر: المصدر نفسه.

محافظات القصيم كلها تقع في أقل من ٥٠ كم^{٢}، بل إن هناك أكثر من أربع محافظات المسافة بينهما لا تتجاوز عشرة كم، منهما محافظات متداخله في المساكن ولا تفصل بينهما إلا إشارة مرور. أما معظم مراكز القصيم فهي أكبر من الكثير من المحافظات بحسب الجدول المنوّه عنه أعلاه ومتباعده في ما بينها وعن المحافظات والعاصمة. وأبعدها قد تكون أكثر من ٣٠٠ كم. والجدير ذكره أن هذا الإحصاء جاء بعد صدور نظام المناطق بفترة بعيدة. ما يؤكد بالضرورة أن عدد سكان المحافظات زاد بشكل طردي مع زيادة فرص التنمية بحكم التغيير الطارئ من نظام المناطق الذي حول القرية إلى محافظة، ما أعطاها جرعات تنموية حتى وإن كان المركز أكثر استحقاقاً منها.

فمثلاً محافظة النبهانية، وهي أصغر المحافظات، يتبعها أربعة وثلاثون مركزاً من قرى أبناء القبائل أكثرهم شيوخ شمل. ولا يوجد أي مبرر تنموي أو أمني إلا أنها آخر قرية حضرية والباقون قبائل (بدو). فلا بد أن تكون محافظة لأن المحافظات تجلب كثيراً من المصالح التنموية. بل نقل لها عنوة مصالح مراكز أخرى على الرغم من جهد أهل المركز الواضح في وجودها في مركزهم. فلك أن تتصور كم من أثر سيئ وسخط اجتماعي يترك نزع الحقوق من مستحقيها وإعطائها غير مستحقيها بدافع العصبية الإقليمية.

والعكس حصل مع المراكز حيث قل عدد السكان بسبب إنجذاب السكان

إلى المحافظات رغبة في الاستفادة من فرص التنمية وتوفّر الخدمات.

وقد يكون من تحقيق عدالة توزيع التنمية إعطاء المراكز الأولوية في التنمية والترتيب في التسلسل الهرمي في الإدارة المحلية والحكم المحلي. وذلك مما يخفف على المدن الضغط السكاني والخدماتي ويحفظ الخصائص السكانية والجغرافية للقرى والمراكز والتواصل الأسري والاجتماعي، الأمر الذي يقلل من نسبة الجريمة والتطرف، ويحد من مستوى الفقر النسبي. حيث إن الذي يعيش في المدن الكبيرة لا يكفيه مستوى من الدخل قد يعيش به مرتاح نسبياً في قريته، إذا توافرت له الخدمات الضرورية وفرص العمل المحلية، ما يعطيها السمه الحضارية في مفهوم التنمية بحسب تعريف الأمم المتحدة. وإذا تأهّل المركز حضارياً من حيث توفّر مستويات التعليم والخدمات الصحية والترفيهية والمواصلات والاتصالات وبقية الخدمات البلدية والاجتماعية والعدلية والأمنية وتمثيله في مؤسسات المجتمع المدني. ما يمكّن الموظف والعامل والمعلم والمحترف للبحث عن الرزق للعمل خارج المركز مع بقاء أسرته في قريته والعودة لها في آخر اليوم أو الأسبوع أو الشهر. وإذا امتدت التنمية بشكل كاف ومقصود إلى الأرياف والمراكز قد نرفع عن شباب القرى والأرياف الضغط النفسي ورفع الحرج من الارتحال عن والديهم وذوي قرباهم.

أصبح هذا الحيف إحساساً عاماً لدى معظم أفراد القبائل، بل كان وقعه على أنفسهم أكثر من حرمانهم من المشاركة الوزارية أو عضوية مجلس الشورى في دورته الأولى التي استبعد منها كل من ينتمي إلى القبائل العربية من كل أنحاء المملكة.

إذ إن المتطلع إلى المشاركة السياسية من أبناء القبائل هم المؤهلون تأهيلاً عالياً، والمثقفون، وهؤلاء قلة بالنسبة للعدد الأعظم في القرى والأرياف المتعطشين للتنمية، ونحن إذا نظرنا إلى جل المجتمعات العربية التي من حولنا وجدنا أن منافع الكيان الجديد لا زالت في أيدي من قاموا بطرد الاستعمار أو أبنائهم فحق لهم «الغنيمة» بقدر التضحية، وفي كل العالم وعلى مدى التاريخ يجازى المنتصرون ومن حققوا إنجازات فيقطفوا ثمار جهدهم ونصرهم، فالصحابة رضوان الله عليهم توطنوا بالأمصار التي فتحوها وكانت ذات المستوى الرغد من المعيشة، كما أصبحوا قادة وولاة ورجال مال، وهناك قاعدة فقهية (الغنم بالغرم).

وفي عالمنا العربي فإن نخبة المجتمع هي من أبناء من كافح من أجل الاستقلال، وكانت لهم مشاركتهم الواسعة في الدولة. والإخوان حققوا إنجازات أذهلت العالم حتى اليوم، والقبائل سرحت منتصرة وليست مهزومة.

ولقد تشربت القبائل الأخوّة وحب المساواة والتفاضل بالتقوى، تشربها لحياة العبادة والجهاد من أجل الأمن ووحدة التراب بدلاً من القبيلة ومضاربها، فهي تعتبر أن هذه الإقليمية هي سبب من أسباب انزلاقها في فتنة الخلاف مع إمامهم.

وأدركت القبائل مبكراً أن فرص الاستقرار الجديد من مكانة اقتصادية ووجاهة اجتماعية وفرص قيادية وتنموية ستصبح في أيدي من سيحرمهم منها إلى الأبد. مختلقين الأعذار بإيهامهم بأنهم لا يحملون شهادات، وكان حضر نجد كذلك لا يحملون شهادات. ومع هذا تقرر من أجلهم الإعفاء من المؤهلات حتى يتنافسوا مع حاضرة الحجاز الذين يحملون مؤهلات مكّنتهم من الإدارة، هذا **أولاً**.

وثانياً، أن القبائل انشغلت بالجهاد والاحتراف العسكري وليس القعود بين أعمدة الكتاتيب.

وهذا يذكرني بما حدث بعد معركة القادسية لأحد فرسان القبائل وزعيم من زعمائها، وهو المجاهد عمرو بن معد بن يكرب الزبيدي، يوم كتب الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) أن أعط الناس على قدر حفظهم للقرآن، فتذكر سعد بلاء الزبيدي، فسأله قائلاً ماذا تحفظ من القرآن وهو يعرف أنه لا يحفظ القرآن لانشغاله بالجهاد، قال عمرو: ما معي شيء. قال سعد: إن أمير المؤمنين كتب إلي أن أعطي الناس على قدر حفظهم للقرآن، فارتجل الزبيدي الأبيات التالية [١٦]:

إذا قُتلنا ولا يبكِ لنا أحد ... قالت قريشُ: ألا تلك المقاديرُ

نُعْطَى السويةَ من طعن له نَفَذٌ ... ولا سوِّيةَ إذْ تُعْطَى الدنانيرُ

ولم يتبرم الخليفة الراشد من الصراحة، وهو الذي اعتاد أن يقولها في

(١٦) **شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي**، جمعه ونسقه مطاع الطرابيشي (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٥)، ص ١١٦.

حضرة المصطفى (ﷺ)، كما لم يستنكف الرجوع إلى الحق، فكتب إلى سعد أن أعط الناس على قدر مقاماتهم في الحرب.

وهذا ما فعله الملك عبد العزيز إذ أدرك بعد وقعة السبلة بعام واحد أن وقعة السبلة لها بواعثها الدينية والاجتماعية والسياسية، ولكنه لم يدمجهم في البيروقراطية حيث ما استطاع تفكيك جلاميد الإقليمية، فقام بتأسيس نواة للحرس الوطني حيث انخرط به أبناء الإخوان، كما سنبين لاحقاً.

إن الشعور بعدم المشاركة والإقصاء وانغلاق الفرص لولوج النخبة أمام أبناء القبائل يلازم جل المثقفين من أبناء القبائل وهم اليوم عدد كبير من حملة الشهادات وجل المثقفين والمؤلفين الذين يحملون رؤية لوطنهم. ومن الأساتذة الجامعيين والأطباء والمهندسين وصفوة المتعلمين، ولكنهم يعملون في أدنى السلم الوظيفي الذي يستحقونه بشهاداتهم من دون أن يكلف أحد منهم بعمل قيادي في الدولة، وهم الذين يتطلعون إلى مشاركة فاعلة ومساواة عادلة.

ولقد عبّر الشاعر المبدع، حسين سرحان، الذي جاء من الجيل الثاني بعد الإخوان، وهو من روّاد المثقفين الذين وجدوا لهم مواقع قيادية في الدولة ألا هو بسبب انتمائه القبلي فقال في قصيدة نبطية منها:

مالي بنجد لو عذوقه مهانيع لي نية كان اسندوها أحدرها

ضيعت في أول شبتي كل تضييع وخليت بكر ما عطوها مهرها

إن هؤلاء المجاهدين ما جادوا بأنفسهم ودمائهم وأموالهم إلا تضحية في الذود عن العقيدة الصافية، ونشر راية التوحيد خفاقة على الجزيرة العربية، ومن أجل وحدة الأمة التي يجب أن تحتذى، والتي تحققت بقيام هذا الكيان.

ومن حقهم على المجتمع الذي ينعم بنتائج هذه التضحيات أن يحفظ لهم مكانتهم ويعرف لهم سابقتهم، وأن لا يستهدف أبناءهم بإقصائهم عن المشاركة في خدمة الوطن، ولا بد من تحقيق تكافؤ الفرص لهم.

كما على القيادة وكبار رجالات المؤسسة البيروقراطية أن لا يكونوا سبباً في خلق المناخ لنمو هذا التوجه وتبريره وتسويغه في منع أهل الاستحقاق من أبناء القبائل من المشاركة في خدمة الوطن واستحقاقاتهم في حراكهم لمواقع النخبة، وتمكين القادرين منهم على ما يستطيعون تقديمه لأبناء أمتهم مثل ما فعل آباؤهم.

والتطرف في مثل هذه القضايا يدفع إلى تطرف مضاد، والمجتمع أحوج ما يكون إلى ما يزيد لحمته ويقوي صهره وذوبانه في بوتقة الوطنية والوحدة.

إن هذا الشعور بالحرمان أصبح يسود جل أبناء القبائل، وأصبح واضحاً وهاجساً بدأ يلازم أبناء القبائل سكان المدن، لا سيما المثقفين منهم والعاملين بأجهزة البيروقراطية فبدأوا يواجهون بضنك مشكلات حياتهم اليومية، ويواجهون الإقصاء والتنكر لاستحقاقاتهم لانتماءهم القبلي فقط.

إن مهمة علم الاجتماع السياسي العلمية دق ناقوس الخطر إذا ما انتشر هذا الشعور في مجتمع لا تتوافر فيه الفرص الكافية أمام الإنسان في هذه الفئة، وهي الأكثرية في السكان، أن غيره يحصل على كثير من الامتيازات السياسية والاجتماعية، وتتاح له فرصة الارتقاء أو العمل مع القيادة السياسية مباشرة وربما من غير خبرة أو استحقاق أو أهلية، وما يزيد من الإحساس بالمرارة والشعور العام بالحرمان الاجتماعي أنهم أغلبية السكان والأكثر ولاء، وهم الذخيرة وعدة الحكم بالجزيرة العربية.

خاتمـــة

إن هذه الدراسة ليست دراسة أنثروبولوجية بدوية، وإنما جاء ذكر عاداتهم وتقاليدهم بحسب مقام الحال. لندلف منه إلى الدخول في تفاصيل قدرة القبيلة على تأسيس الدولة.

إن علم الاجتماع السياسي العربي مدان بعدم إثراء البحوث السياسية والاجتماعية التي تتناول القبيلة في الوطن العربي ودورها السياسي. ولو تناولها فإنه يتناولها بالطعن في البداوة وليس بقدرة القبيلة على تأسيس الدولة والمجتمع المدني.

إن هذا الفراغ من قبل علماء الاجتماع العرب دفع الرحالة الغربيين أن يتناولوا الجزيرة العربية تناولاً مشوهاً من خلال مذكراتهم التي اقتصرت على العادات والتقاليد بقشورها السطحية وليس بمضامين وقيم العروبة وقدرتها على إنجاز الحضارة.

لقد أوجدت القبيلة ابتداء من بداية عهد الراشدين سلطة مدنية أسست الدولة بمفهومها السياسي، وكوّنت المجتمع بمفهومه المدني. إن مكة والمدينة ودمشق وبغداد وفلسطين والقاهرة وغيرها من العواصم المغاربية العربية شاهد يحكي قدرة القبيلة على تأسيس الدولة بمكوناتها العلمية والمدينية وإدارتها المؤسسية.

إن الجذور العميقة لتطور الجزيرة العربية، وبالذات حدود جغرافية المملكة العربية السعودية، نجد الكثير من سماتها في مرحلة البداوة. ولم تتحلل من البداوة إلا من خلال التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي تلت اكتشاف النفط وتسويقه للحصول على ريعه. مع عدم الرضا الكامل عن قدرة هذا الريع على

التنمية المستدامة وبناء القوة المادية والبشرية وتأسيس الطاقة النووية السلمية على الأقل. إلا أننا لا ننكر مظاهره الخدمية والاستهلاكية.

إن الاستقرار السياسي والنمو الاقتصادي الذي غذاه النفط. استطاع بقوة أن يحوّل المجتمع السعودي تدريجياً من البداوة إلى مظاهر المدنية من دون التحضر. ولكنه لم يستطع أن يطمس القبيلة.

لقد اعتمدنا على تحليل ابن خلدون في عملية الانتقال من البداوة إلى العمران كون البداوة تحقق بذلك نفسها أو غايتها بالتطور الاجتماعي.

لقد أوضحنا بدراستنا هذه حقيقة لا أحد يستطيع إنكارها، بل أكدها باحثون من الحضر أنفسهم ومن أجانب محايدين، وهي مساهمة القبيلة بتأسيس الدولة السعودية من خلال «مؤسسة الإخوان».

البداوة هي أصل الحضارة العربية، وهي التي تغذي الحضارة بالجرعة الكافية من القيم الروحية وقيم مكارم الأخلاق، وشاهد العصر هو قيام الدولة السعودية من خلال توحد كافة القبائل في مجتمع مدني استطاع بالاستقرار وعائدات النفط أن يوفر مظاهر الخدمات الاقتصادية والاجتماعية لتطوير المجتمع القبلي، ما فجّر طاقاتهم الكامنة التي ساهمت في بناء المجتمع الحديث على شبه الجزيرة العربية. بل أصبحت وحدة الجزيرة العربية التي أوجدت كيان المملكة العربية السعودية أنموذجاً مثالياً للوحدة العربية، هكذا تتضح أبعاد هذه الصورة.

لقد استطاع المجتمع السعودي الانقطاع عن البداوة وتراثها في الترحال المستمر وسكنها واقتصادها الذي يعتمد على الماشية واستشرف السير حثيثاً نحو العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وتحقيق الكثير من الشروط الموضوعية للاستقرار، ولكنه لم يستطع الانقطاع عن الموروث القبلي أو الانتماء للقبيلة، على الرغم مما يشوب هذا التماثل الاجتماعي من التمييز بين أبناء القبيلة البدو وسواهم من أبناء القرى والمدن.

وعندما توفّر الاستقرار للقبائل ودخلت في منافسة مع غيرهم في فرص التعليم الذي لا يمكن احتكاره. وكذلك التنافس على شرف الوطنية بتميزهم بالولاء السياسي للمركز وخلو طباعهم ونفوسهم من العقائد السياسية، وهذا ما لمسناه من واقع المعايشة وما تؤكده الدراسات الأنثروبولوجية. حيث أثبتت القبائل قدرتها بالتفوق وكسب الرهان على الوطنية وبناء المجتمع المدني. من

خلال تطلعهم إلى أن يصبحوا كوادر وإطارات لمؤسسات المجتمع المدني عمقهم الاجتماعي وامتدادهم الجغرافي، ومن خلال قدرتهم على أن يكونوا مادة الدولة وجاهزيتها الدفاعية والأمنية. بصرف النضر عما يواجهونه من منغلقات في الحراك الاجتماعي وصعوبة تكافؤ الفرص. وعلى الرغم من ذلك فهم المحدد الأخير للدولة والمجتمع.

لا نحتاج إلى إثبات أن الدولة قد رغّبت القبائل في الانقطاع عن حياة البداوة، كما دفعتهم إلى الاستقرار، ولكنها لم تعمل على تحضرها وإطلاق العنان لحراكها لتفجير الكثير من طاقاتها على مختلف الأصعدة.

لقد حظيت جماهير القبائل في الرتب العسكرية الدنيا، وفي القاعدة الدنيا من هرم البيروقراطية. أما حرية الرأسمالية والمؤسسات والشركات الرأسمالية فتكاد تكون في مجملها محصورة في عوائل وفئات محددة من خلال استغلال الثروة، والاستفادة من فرص التنمية والتحكم في كافة موارد الدولة، الأمر الذي أفرز ما عرف بظاهرة المليونيرات الجدد.

لقد أغفلت الدولة مسؤوليتها تجاه قطاع كبير قام بواجبه الوطني والديني والمشاركة في تأسيس الدولة خير قيام ولم تستطع دمج القادرين منهم في مؤسسة التنمية للدولة في تقديم النموذج في عملية الصهر والذوبان الاجتماعي، كما أفلح المؤسس في أقناعهم بواجب المواطنة ونداء الواجب الديني المقدس لدمج الوطن في القوة.

وطالما أن الظاهرة هي التمييز، فلو كان التمييز للذين قدموا تضحية أكبر وأكثر فقد يكون هناك وجهة نظر يتفهمها المجتمع. أما أن يكون التمييز للدوائر الضيقة الإقليمية والعائلية والمنافعية وللصدف أحياناً على حساب أهل الجدارة والاستحقاق فهذا خلاف لمبدأ التمكين، ومغاير لمنطق الاستقرار.

والجدير ذكره هنا، استحالة إبقاء الشريحة الواسعة من السكان خارج الصراع الاجتماعي، فالمجتمع السعودي يعيش تحولات جذرية في تطوير بنية المجتمع بشكل عام، فقوى التغيير تتشكل من شرائح اجتماعية كثيرة، وعلى رأسها القبيلة يحرّضها الوعي من حولها على التصادم مع الشرائح المؤدلجة والضيقة التي تتحول إلى عائلات قليلة ومحصورة، التي اختطفت الدولة بكامل مؤسساتها، واحتكرت عطاء الوطن. وحتى الهوية الوطنية ادعتها لنفسها. وصنفت المجتمع إلى أصناف كثيرة.

أصبح الريع النفطي شبه محتكر لهؤلاء العوائل، والفائض منه يوظف في مجال الدعاية في البذخ والسلوك الاستهلاكي. وقسم منه يوظف للآخر ليس بإعلان مواقفه ورفع صوته كما تفعل بعض النظم العربية، بل كان الطموح متواضعاً لدرجة الرغبة في السكوت وغض الطرف فقط.

إن قيمة الدخل النفطي عندما تتراجع، أو يستعاض عنه في بدائل أخرى والسلوك الاستهلاكي وسلوك الرشوة والنهب الذي بدأ يتسع ويكبر لن يعوضه إلا الزكاة والرسوم والفواتير التي تحمل عليها فواتير كثيرة مجانية، والتي ستؤخذ من القطاع الكبير من المجتمع، والزكاة هذه المرة ليست زكاة الحبوب والثمار والماشية التي كان يدفعها آباؤهم المجاهدون، والتي لم تعمل موارد النفط على تنميتها وتطويرها اقتصادياً، بل ستكون من الرسوم والغرامات التي لن تطال الدوائر الضيقة التي تتغذى على مكاسب البيروقراطية.

إن من سيقع «وهو يقع الآن فعلاً» تحت طائلة عبء الرسوم والغرامات والتبرعات تحت مسميات عدة، ودفع الفواتير هم من الفئات الواسعة والتي تنمو بسرعة جلها من رجال القوات المسلحة والأمن العام ومن التقنيين والفنيين ودوائر الدولة وقطاع الخدمات.

إنها دولاب الدولة التي ترى في العين المجردة كيف تتحطم الطاقات المادية الهائلة على صخرة البذخ والترف وكثرة بناء القصور في الداخل والخارج التي تكلف صيانتها وحراستها وفواتيرها غير المسددة ملايين الريالات.

إن كافة مناطق المملكة يوجد فيها قصور ودواوين قد تكون تكاليفها بكلفة جامعة للمنطقة الموجودة فيها، أو إيصال الماء العذب لسكان المنطقة، أو مستشفى متخصص. هذه القصور يمضي عليها وقت طويل لم تقُم بالوظيفة التي أنشئت من أجلها، والعاملون فيها لم يعرفهم توطين الوظائف. وقد يكون البديل لهذه القصور أحد فنادق المنطقة ذا الخمسة نجوم، فيما لو استجدت زيارة للمنطقة. إن خسائر كثير من مؤسسات الخدمات هي نتيجة ظاهرة المجانية التي يتحملها القطاع الواسع من المواطنين. ولم يستفد في كثير من الأحيان من خدماتها إلا بالواسطة كالخطوط الجوية السعودية مثلاً وهو يدفع بالسعر الرسمي + الضريبة التي لا تسترد. إن مشاركة الرأسمالية للبناء الفوقي أرهقت الموازنة العامة وأضعفت الطبقة الوسطى التي تواجه الرسوم والمساهمات في الحفلات والاستقبالات والتبرعات. ولايصلها إلا الفتات، وتقع تحت طائلة

الرسوم ودفع الفواتير. إنها تسمع في كل نشرة ذكر عقود بالمليارات ولا تراها على الواقع، وتسمع عن عقود وتبرعات بالمليارات للدول الأجنبية وهي بحاجة ماسة لها. وهي تدرك بحسها الوطني والديني أن الظاهرة غير طبيعية ولا بد من أن تتوقف.

إن المبالغ التي تدفع للآخر السياسي لو صرفت على التنمية في الداخل لتحقق الرضا السياسي وتقوّت الجبهة الداخلية التي بتماسكها وقوتها يتقوى النظام ويتماسك ولا يحتاج إلى ممالات السياسي للأجنبي.

إن وحدة الجزيرة العربية بكيانها وكامل مكوناتها خيار وحيد يتفق عليه جميع المواطنين بمن فيهم المعارضة، فالعرش هو رمز الوحدة في نظر كل مواطن سعودي، فالمواطن أقصى ما ينظر إليه إصلاح القصور والخلل في مؤسسات البيروقراطية التي تكون قياداتها من الأسرة الحاكمة.

إن ميزانية القوات المسلحة لو سخّرت في تأسيس بناء القوات المسلحة البشرية والفنية والتقنية فإن المواطن السعودي الذي تدفعه شجاعته إلى ما وراء البحار في أفغانستان والشيشان قادر لو أهّل تأهيلاً عسكرياً وعلمياً وتقنياً على تلقين من تسوّل له نفسه المساس بأمن وطنه درساً يكون عبرة للآخرين عبر التاريخ، إن ميزانية القوات المسلحة خلال سبعين عاماً لو صرف منها نسبة ١٠ في المئة على بناء الطاقة للاستخدامات السلمية ببناء القوات المسلحة ما أصبح الوطن ضعيفاً أمام القوة المجاورة سواء عربية أم غير عربية.

إن المواطن يعيش هاجس الخوف من تحليلات وكالات الأنباء العالمية والقنوات الفضائية عما يحاك ضد وطنه، ويصبح ويمسي خائفاً يترقب. إنه لا تطمئنه العقود الأجنبية بملايين المليارات من الدولارات التي سمع عنها منذ عشرات السنين، ولم ير أو يجرب في وقت الحاجة ما يطمئنه على الأرض. إنه لا تطمئنه عقود التسليح بقدر ما يطمئنه بناء ابن الوطن بناء عسكرياً وعلمياً وصناعياً وديمقراطياً.

إن علاج الخلاف في المستقبل ليس بمثل علاج الخلاف في الماضي، فالخلاف في الماضي كانت تواجهه النخبة فقط، العلماء علماء نجد فقط.

إن ضرورة العلاج من كل الأزمات القادمة هو إشراك أكبر عدد ممكن من المواطنين في سلك العلماء والمثقفين ومشائخ القبائل وجميع القادرين ليس بفئاتهم، ولكن باستحقاقاتهم وقدراتهم الخلاقة وإنجازاتهم الوطنية، وذلك على

قاعدة الحد الأدنى من الديمقراطية وبناء المؤسسات المدنية حتى ولو كانت جنينية ومن دونها فلا.

إن عملية التغيير في المجتمع السعودي واقع ملموس وليس وهماً. إنه وعي حقيقي يزداد يوماً بعد يوم. إن قواعد التغير تتأهل منذ ثلاثين سنة من خلال البعثات للخارج والتحصيل العلمي العالي والاحتكاك بالآخر والاستفادة من مخرجات التقنية والاتصالات المدنية، وأهم من ذلك كله التحولات العالمية السريعة التي اجتاحت كل الكرة الأرضية.

من المستحيل أن يكون العلاج رفع العصا الغليظة، فالعلاج الأمني علاج له آثاره الجانبية التي تولد مشكلة أكبر من سابقتها، وليس العلاج استئثار القلة بخير الوطن. إن أحداث التطرف داخل الوطن أعظم من ١١ أيلول/ سبتمبر الذي طال الخارج، وأحداث الحرم أعظم من حادثة السبلة، وقد تأتي أحداث أعظم منها كلها.

من المستحيل أن يستمر الهدر المالي من دون مؤسسات رقابية مدنية، ومن المستحيل أن لا تنكسر الدوائر الضيقة المنتفعة من خيرات الوطن على الرغم من وعي جميع المواطنين. إن هذه الصراحة، على الرغم من أنها قاسية لا يمكن تحمل على أكثر من الولاء والوطنية والخوف على هذا الكيان، ولا خير في صاحب معرفة إذا لم يقلها، ولا خير في صاحب ولاية إذا لم يسمعها ويتأكد من صحتها. وما توفيقي إلا بالله..

المراجـــع

١ ـ العربيـة

كتـب

إبراهيم، سعد الدين. **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد. **صحيح ابن حبان.** بترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، المتوفي سنة ٧٣٩ هـ؛ حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين أسد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير.** عني بتصحيحه وتنسيقه والتعليق عليه السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. [د. م.]: عبد الله هاشم اليماني المدني، ١٩٦٤. ٤ ج في ٢.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند.** الطبعة اليمنية. بيروت: تصوير دار صادر، ١٣٨٩هـ/[١٩٧٠م].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة.** بيروت: دار القلم، ١٩٨٦.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى.**

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب، المطبوع بحاشية الإصابة.** بيروت: دار صادر، ١٣٢٨هـ/[١٩١٠م].

ـــــ . **تجريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد أو التقصي لحديث الموطأ وشيوخ الإمام مالك.** تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري [وآخرون]. الطبعة المغربية. [د. م.: د. ن.]، ١٩٦٧.

ابن عبد العزيز، موضي بنت منصور. **الهجر ونتائجها في عصر الملك عبد العزيز.** بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

ابن قدامة، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد. **المغني.**

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **السيرة النبوية والمعجزات.** تحقيق مصطفى عبد الواحد. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٣.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **سيرة ابن هشام.** تحقيق عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي؛ القاهرة: دار الريان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

أبو غانم، فضل علي أحمد. **القبيلة والدولة في اليمن.** القاهرة: دار المنار، ١٩٩٠.

إسماعيل، قباري محمد. **علم الاجتماع الثقافي ومشكلات الشخصية في البناء الاجتماعي.** الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٢.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل. **صحيح البخاري.**

ـــــ . **صحيح البخاري مع الفتح.** طبعة المكتبة السلفية. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

بدر، عبد الباسط. **التاريخ الشامل للمدينة المنورة.** المدينة المنورة: المؤلف، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. ٣ ج.

البدراني، فائز بن موسى. **التنظيمات القانونية والقضائية لدى قبائل الحجاز قبل العهد السعودي: دراسة موثقة عن التنظيمات القانونية والقضائية لقبيلة حرب.** الرياض: دار البدراني، ٢٠٠٠. ٢ ج.

ـــــ . **فصول من تاريخ قبيلة حرب في الحجاز ونجد.** الرياض: دار البدراني للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

بسيوني، عبد الله عبد الغني [وآخرون]. **تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية.** بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٥.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **شرح السنة.**

البلهيشي، محمد صالح. **هذه بلادنا**. الرياض: الرئاسة العامة لرعاية الشباب، ١٩٩٣.

بني صدر، أبو الحسن. **إيران، غربة السياسة والثورة: دراسة معمقة للمجتمع الإيراني عشية الثورة**. بيروت: دار الكلمة، ١٩٧٩.

البهيمة، مساعد. **كتاب قبيلة مزينة في الجاهلية والإسلام**. المدينة المنورة: المؤلف، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

بوحديبه، عبد الوهاب. **الدين والمجتمع**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٦.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٤ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٣٦م]. ١٠ ج.

التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي. **شرح القصائد العشر (المعلقات)**. تصحيح عبد السلام الحوفي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

الترمذي، أبو عيسى محمد. **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**. بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، [١٩٣٧]. ٣ ج.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــ . **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

الجاسر، حمد. **قبيلة باهلة**. الرياض: دار اليمامة للبحث والنشر، ١٩٩٠.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.

الجودي، صالح بن غازي. **مضامين القضاء البدوي قبل العهد السعودي**. الطائف: دار الحارثي، ١٩٩١.

حافظ، وهبة. **جزيرة العرب في القرن العشرين**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين في الحديث: وفي ذيله تلخيص المستدرك لشمس الدين الذهبي**. [د. م.]: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

حبيب، جون. **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**. ترجمة عبد الله بن مصلح النفيعي. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **أبحاث مختارة في القومية العربية**. ط خاصة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥. (سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٧)

الحمد، تركي. **دراسات إيديولوجية في الحالة العربية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الخدمة المدنية في مائة عام. الرياض: الديوان العام للخدمة المدنية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

الخطيب، عبد الكريم محمود. **تاريخ جهينة**. الرياض: دار الخطيب للنشر، ١٩٩٢.

الخوري، فؤاد إسحق. **القبيلة والدولة في البحرين: تطور نظام السلطة وممارستها**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣. (سلسلة الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية)

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**.

رفعت باشا، إبراهيم. **مرآة الحرمين: أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية: محلاة بمئات الصور الشمسية**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

رونكيير، باركلي. **عبر الجزيرة العربية على ظهر جمل**. نقله من الإنجليزية إلى العربية منصور محمد الخريجي. الرياض: العبيكان للطباعة والنشر، ١٩٩٩.

الريحاني، أمين. **ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية مزينة برسوم وخرائط وفهرست أعلام**. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.

سلامة، غسان. **السياسة الخارجية السعودية منذ عام ١٩٤٥: دراسة في العلاقات الدولية**. بيروت: معهد الإنماء العربي؛ مؤسسة دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٨٠. (الدراسات الاستراتيجية؛ ٣)

ــــــ . **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

السويداء، عبد الرحمن زيد. **نجد في الأمس القريب**. الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨٣.

الشتا، السيد علي. **دراسات في المجتمع السعودي**. الرياض: عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي. جمعه ونسقه مطاع الطرابيشي. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٥.

صابر، محي الدين ولويس كامل مليكة. **البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج**. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦.

الصالحي، محمد بن يوسف. **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، ١٩٧٤. ٦ ج.

صبري، أيوب (باشا). **مرآة جزيرة العرب**. ترجمة وتعليق أحمد فؤاد متولي وأحمد المرسي الصفصافي. الرياض: دار الرياض للنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ضاهر، مسعود. **المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦. (الدراسات التاريخية)

العبودي، محمد بن ناصر. **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: بلاد القصيم**. الرياض: دار المنامة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

العتيبي، إبراهيم بن عويض. **تنظيمات الدولة في عهد الملك عبد العزيز، ١٣٤٣ ـ ١٣٧٣هـ/ ١٩٢٤ ـ ١٩٥٣م: دراسة تاريخية**. الرياض: العبيكان للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**. ترجمة عبد الكريم ناصيف. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

العمري، أكرم ضياء. **السيرة النبوية الصحيحة**. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

الغامدي، سعيد بن فالح. **البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية**. جدة: دار الشروق، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م.

الفاكهي، أبو عبد الله محمد بن إسحق. **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه**. دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. مكة المكرمة: مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، ١٤٠٧هـ/ [١٩٨٧م].

الفوال، صلاح مصطفى. **البدواة العربية والتنمية**. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**. ط ٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢. ٢٠ ج.

القصيبي، غازي عبد الرحمن. **رجال في الإدارة**. الجزائر: المؤسسة العربية الحديثة للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

كريم، بدر أحمد. **دور المذياع في تغيير العادات والقيم في المجتمع السعودي: دراسة ميدانية**. جدة: جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨٧.

كوستنر، جوزيف. **العربية السعودية: من القبلية إلى الملكية، ١٩١٦ ـ ١٩٣٦**. ترجمة شاكر إبراهيم سعيد. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.

المانع، محمد. **توحيد المملكة العربية السعودية**. ترجمة عبد الله العثيمين. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٢.

مزين، سليمان. **رعاية البدو وتحضيرهم وتوطينهم**. القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٦٦.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**. تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٩٨.

المقبل، حسن الخضير. **البدو بين واقع حالهم وما كتب عنهم**. حمص: دار الإرشاد، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

مكي، الجميل. **البداوة والبدو في البلاد العربية: دراسة لأحوالهم الاجتماعية والاقتصادية ووسائل توطينهم**. تقديم محيي الدين صابر. سرس الليان، بيروت: مركز تنمية المجتمع في العالم العربي، ١٩٦٢.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

الهيثمي، نور الدين علي. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. بيروت: دار الكتاب العربي؛ القاهرة: دار الريان، ١٤٠٧هـ/ [١٩٨٧م].

الوردي، علي. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**. بيروت: دار كوفان، [د. ت.].

دوريـات

الجزيرة (الرياض): ٢٩/ ٤/ ١٩٩٩، و٢٨/ ٢/ ٢٠٠٠.

السلمان، محمد. «بدايات النهضة في المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز.» **مجلة العقيق**: السنة ١١، العددان ٢١ ـ ٢٢، رجب ١٤١٩هـ/ [١٩٩٨م].

مجلة العقيق (النادي الأدبي بالمدينة المنورة): السنة ١١، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩.

نـــدوة

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

٢ ـ الأجنبية

Books

Ellis, Harry B. *Heritage of the Desert, the Arabs and the Middle East*. New York: Ronald Press Co., [1956].

Halliday, Fred. *Arabia without Sultans*. Harmondsworth; Baltimore, MD: Penguin, 1974.

هذا الكتاب

وفرت القبائل، ممثلة بإخوة ابن سعود، قوة عسكرية وسياسية تمكنت من توحيد شبه الجزيرة العربية بكيان واحد خلال فترة قياسية قصيرة، اعاد المركز إلى الجزيرة العربية التي فقدته منذ وفاة الخليفة الثالث عثمان بن عفان. فأفلحت شخصية الملك عبد العزيز التي تميزت بالعبقرية والحظ على تحويل القبائل المتناحرة التي يغزو بعضها بعضاً ويأخذون الأتاوة من بعضهم إلى أخوة في الإسلام والوطن حتى أصبحوا مادة الدولة، ومجتمعاً واحداً عوضاً عن قبائل متفرقة ومتقاتلة، فمثل المجمتع نسيجاً كاملاً ووحدة جغرافية. واستطاعت الدولة السعودية الثالثة في نشأتها أن تجعل ابن القبيلة يتعالى على الثأر والغزو، فأشاعت ثقافة جماهيرية موحدة بين الحضر وسكان الواحات والقبائل الراحلة. فقامت البيروقراطية الإقليمية بعد ثبات الدولة، كما قام البترودولار وتبعية القوة الخارجية بالدور البديل لقوة القبيلة.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

